

CIENCIA

TOMISTA



TOMO 64.

SALAMANCA

FASC. 3.

1943.

“Historia de la Cruzada Española,,

La obra que ha logrado merecer los máximos elogios de la crítica y la más extraordinaria acogida del público lector.

PROXIMAMENTE APARECERÁN LOS SIGUIENTES TOMOS:

Tomo XXIX.—El Alcázar de Toledo.

Tomo XXX.—Campana de Guipúzcoa.—Operaciones en Alava.—Contraofensiva roja.—Operaciones en Asturias.—Sitio y defensa de Oviedo.—Operaciones en los frentes de Burgos, Santander y León.—Campana de Vizcaya.—Ruptura del cinturón de hierro y conquista de Bilbao.—Campana de Santander.—Campana de Asturias.—Ocupación de Gijón.—Operaciones de las montañas de León.

Tomo XXXI.—Campana de cerco a Madrid.—La Ciudad Universitaria.—Operaciones de rectificación del frente de Madrid.—Contraataque rojo en el Cerro de los Angeles.—Batalla del Jarama (Tajuna y contraofensiva roja).—Contraataques rojos en la Casa de Campo.—Ofensiva de Guadalajara.—Batalla de Brunete.—Estabilización del frente y operaciones locales hasta la ofensiva de la Victoria.

Tomo XXXII.—Operaciones en el Sur.—Frentes de Granada, Córdoba y Ronda (agosto y septiembre del 36).—Frente de Córdoba (Peñarroya, Bujalance, Montoro, Porcuna y Lopera).—Conquista de Málaga.—Operaciones en Extremadura de los Ejércitos del Centro y Sur.—Contraofensiva roja en enero del 39.

Tomo XXXIII.—Formación del frente de Aragón el año 36; ofensiva roja y contraofensivas locales (Vivel y Portalarubio).—Ofensivas rojas en la primavera del 37 (Alicubierre y Santa Quiteria).—Ofensiva nacional de Albarracín (julio y agosto del 37).—Ofensivas rojas en el verano y otoño del 37.—Contraofensivas nacionales de septiembre, octubre y noviembre.—Reorganización del Ejército nacional después de la campaña del Norte y preparativos para la ofensiva sobre Guadalajara y Madrid.—Batalla de Terbel y contraofensiva nacional.—Batalla del Alfambra.—Reconquista de Teruel.

Tomo XXXIV.—Ofensiva de Aragón al Sur del Ebro (marzo del 38).—Ofensiva entre el Pirineo y el Ebro y ocupación de la línea Noguera Pallaresa, Segre, del Valle de Arán y de Lérida.—Operaciones en los Pirineos y conquista de la bolsa de Bielsa.—Contraofensivas rojas en Balaguer y Tremp.—Campana del Maestrazgo, y llegada al Mediterráneo.—Ofensivas sobre Castellón y Valencia.—Batalla del Ebro.—Estabilización del resto del frente de Levante y contraataque rojo en Nules y en la Sierra de Javalambre.

Tomo XXXV.—Campana de Cataluña.—Disolución del Ejército del Norte y reorganización del Ejército de operaciones.—Ofensiva de la Victoria.—Operaciones de los Ejércitos de Levante, Centro y Sur.—Ocupación de Madrid.—Reconquista del resto de la zona roja.—Consideraciones sobre la formación del Ejército nacional.

Tomo XXXVI.—La guerra en el mar y en el aire.

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

1887

SUMARIO

	Págs.
<i>La teoría penalista de Santo Tomás</i> , por el P. IGNACIO MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.	273
<i>El orden moral según los principios de Santo Tomás</i> , por el P. A. SCHWIEN-TER, C. M. F.	293
<i>Dos palabras aún sobre los sentidos de la S. Escritura</i> , por el P. ALBERTO COLUNGA, O. P.	327
<i>La Catolicidad de las Leyes de Indias</i> , por el P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.	337
<i>El Ritusamhara</i> , por D. JUSTO RAMOS DE ANDRÉS, Pbro.	352
BIBLIOGRAFÍA; Obras analizadas: <i>Lais</i> : Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen. — <i>Hoffmann</i> : Die Gewissenslehre des Walters von Brügge. — <i>Siedler</i> : Intellectualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus. — <i>Bañez</i> : Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás. — <i>Concordantiarum SS. Scripturae Manuale</i> . — <i>P. G. de S. Estanislao</i> : Vida de Santa Gema Galgani. — <i>Martil</i> : D. Manuel Domingo y Sol. — <i>Léseur</i> : La Vida espiritual. — <i>Custodio Vega</i> : Una obra inédita de Tajón de Zaragoza. — <i>Leopoldo Juan</i> : Gramática griega. — <i>Prado</i> : Cartas espirituales de S. Jerónimo. — <i>Yuben</i> : Apologías de San Justino. — <i>Andrés</i> : Tratado de la Virginitad de S. Ambrosio. — <i>Bless</i> : Psiquiatría pastoral. — <i>Montero</i> : Crisis de la familia en la sociedad moderna. — <i>Bon</i> : Compendio de Medicina Católica. — <i>Prado</i> : Synopsis evangelica ad usum scholarum. — <i>Oudenrijn</i> : Leçons de Lais et l'étude de l'Ancien Testament. — <i>Soler Francesc</i> : De bonorum ecclesiasticorum inviolabilitate. — <i>Moschetti</i> : Bibliographia Juris Canonici. — <i>Pérez de Urbel</i> : San Eulogio de Córdoba.	

“CIENCIA TOMISTA,”

Convento de San Esteban.—Salamanca.

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.	20 pesetas
América y Filipinas.	22 —
Demás países.	25 —
Número suelto.	5 —

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 34. - Núm. 202

Tomo 64. - Fasc. 3

La teoría penalista de Santo Tomás *

Con el Imperio político y colonial de nuestro siglo de oro, comenzó a derrumbarse también en España nuestro imperio intelectual, perdiendo la hegemonía del humano saber que durante siglos habíamos usufructuado. Y hay que reconocer que esa hegemonía la alcanzó España principalmente, porque los grandes sabios que en ella florecieron nutrían sus inteligencias con la savia de perenne vitalidad de las doctrinas tomistas.

Mas hoy, en el mundo de la ciencia, cansados ya los hombres que sienten la inquietud de la verdad, de soluciones efímeras a los problemas vitales de la humana existencia, vuelven sus ojos, ávidos de luz, al Sol Aquinatense, a quien poco ha volvían las espaldas despectivos o inconscientes.

Y España, si ha de ser fiel a su destino histórico en lo universal, no sólo ha de tomar parte en ese concierto de reversión a la doctrina tomista, sino que debe reclamar la primacia, como le corresponde por su tradición y por su capacidad mental para los grandes problemas del espíritu.

La fiesta de Sto. Tomás es hoy «la fiesta del Estudiante», la fiesta de la Ciencia—mejor que «de la Cultura»—, y eso demuestra una orientación salvadora y un risueño amanecer.

Con los principios del Aquinatense resolvió Vitoria los intrincados problemas jurídicos que a la sazón planteaba el descubrimiento de las Indias, viniendo a ser el verdadero fundador del Derecho Internacional. Y eso mismo podemos hacer hoy, desentrañando las doctrinas tomistas y aplicando sus soluciones a los problemas de nuestro tiempo.

Sin exageración puedo decir que he pasado la vida estudiando y meditando las doctrinas del Doctor Angélico, primero como estudiante y después como profesor y maestro. Y las he contrastado con los sistemas que cada día se levantan en el campo de la ciencia, para

* Conferencia pronunciada en la Universidad de Valencia, en la fiesta de Santo Tomás de 1943.

lucir un momento con fulgor de relámpago y sumergir después en mayores tinieblas. Y hoy puedo decir con alguna autoridad que la inteligencia humana descarría cuando se aparta de los senderos de luz que él nos dejó trazados. Para todos los grandes problemas de nuestros días, aun para aquellos que en otro tiempo ni siquiera se proponían, he encontrado la solución en los libros del Aquinatense, unas veces claramente establecida y rigurosamente demostrada, otras veces apuntada solamente, y, otras más, virtualmente contenida en la solución de otros problemas y en sus luminosos principios. Mas para esto es preciso estudiarlo con ahinco, meditarlo con sosiego; porque hoy se quiere vivir tan deprisa que se prefieren lecturas ligeras, que dan sólo un barniz de cultura, pero no engendran verdaderos sabios; se quieren engullir ideas, como quiera que sean, que en eso consiste el moderno intelectualismo, a la manera de aquel que dijera: lo que importa es llenar el estómago; y lo saciara con piedras y lodo. No son las ideas, sino las ideas verdaderas las que nutren el intelecto.

Sugirióme este tema la lectura de un folleto recientemente publicada nada menos que por el Instituto de Investigaciones Científicas, en el cual se pretende exponer, con pujos de originalidad, la doctrina penalista de Sfo. Tomás y, aunque en él se cita al Santo repetidas veces, supone un desconocimiento fundamental de su teoría sobre la pena. Y no carece el tema de actualidad en esta época de revisión de valores y reorganización social y jurídica, porque todo el régimen penitenciario, que tan poderosamente contribuye al bienestar y progreso de una nación, debe estar basado en estas ideas madres, de las cuales han de partir las líneas directrices de todo el sistema.

No voy a contrastar la teoría tomista con las modernas teorías penalistas, ni siquiera hacer mención de ellas; porque la índole de este acto no da lugar a tanto. Aun de la misma teoría de Sfo. Tomás sólo expondré los trazos fundamentales, los principios germinales, que puedan servir para ulterior desenvolvimiento.

I

NATURALEZA Y ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA CULPA

El concepto de pena no es un concepto absoluto que podamos estudiarlo en sí mismo independientemente de cualquier otro, sino en función de la culpa por la cual se impone. No hay pena propiamente tal si no ha precedido una culpa, a la cual dice orden y referencia (I-II, q. 87, a 7). De donde se infiere que no podemos entender lo que

es la pena y su razón de ser, sin llegar a tener una idea exacta de lo que es la culpa que le da origen.

Toda culpa es un desorden.

La culpa, para Sto. Tomás, objetivamente considerada, es un desorden (I-II, q. 87, a. 1).

El orden es condición intrínseca de los seres, postulado esencial de su existencia. El desorden es la aniquilación, es la muerte. Introducid el desorden en un organismo viviente y la muerte será el resultado fatal e inevitable, si el desorden no se ataja antes de ser consumado. Pero esa ley metafísica que mueve a todos los seres para la conservación de su propia existencia, les mueve igualmente a reaccionar contra el desorden y contra todo agente que trate de introducirlo en sus entrañas. Observad de nuevo lo que ocurre en el organismo humano. Sobreviene una enfermedad, que no es otra cosa que un desorden en sus tejidos o en sus humores. El organismo reacciona inmediatamente por reparar el desorden y eliminar las causas que lo producen. Si no reacciona, es que está ya debilitado y a punto de morir; mas si reacciona y no alcanza la victoria en su lucha contra el desorden, también perecerá inevitablemente.

Aplicad estas nociones a la sociedad humana. La sociedad es un ente real y existente, un organismo moral, según la teoría orgánica del mismo Doctor Angélico. Por consiguiente, ha de estar sometida a las mismas leyes de conservación que el organismo físico. Si no reacciona para reparar el desorden que en ella se introduzca y eliminar sus agentes, la sociedad perece como tal. No tenemos más que recordar lo ocurrido en España en el año que ha precedido a nuestra desventurada república, para ver la comprobación práctica de esta ley metafísica.

Pero el hombre está sometido a un triple orden por su propia naturaleza: el orden general del universo establecido por Dios como primer principio y último fin de todas las cosas, y particularmente del hombre, que sólo en Dios podrá encontrar la felicidad a que necesariamente aspira; el orden de su propia razón, que le muestra los senderos del bien y los despeñaderos del mal; y el orden de la sociedad, a la cual también por ley intrínseca está inclinado para alcanzar su propia perfección.

Estos tres órdenes se refunden en un solo orden de razón, porque de la razón es propio el ordenar y sólo están ordenadas las cosas que la razón ordena. Es la razón divina la que ordena todas las cosas a El como a último fin, imponiéndonos su ley, que constituye el orden moral. Es la razón humana individual la que ordena los ac-

los del individuo mediante el dictamen de la conciencia. Y es la razón colectiva de ese organismo social, mediante su órgano correspondiente—que es la legítima autoridad—, la que impone el orden jurídico en la sociedad: puesto que la ley, según el Angélico, es un dictamen de la razón (I-II, q. 90, aa. 1, 3).

Traspassar cualquiera de estos tres órdenes es producir un desorden, es perpetrar un mal, es cometer una culpa. Los dos primeros se refieren a la culpa moral y el tercero a la culpa jurídica, que es la que aquí nos interesa. Y es de advertir que estos tres órdenes están entre sí subordinados. Siendo Dios el primer ordenador de todas las cosas, no se puede traspassar el orden de la conciencia sin traspassar el orden establecido por Dios, de cuya razón la razón humana es un trasunto; ni se puede traspassar el orden social en sus líneas fundamentales sin traspassar igualmente el orden del universo, puesto que Dios, en principio, ha ordenado al hombre como ser social y jurídico.

La culpa, por lo tanto, considerada en un sentido meramente humano—ya que el orden moral es divino y sólo a Dios está sometido—y bajo su aspecto objetivo, no es otra cosa que la violación de ese orden social, la producción de un desorden en el organismo moral y jurídico que constituye la sociedad misma.

La culpa, subjetivamente, es un desorden en las facultades del hombre.

Mas este aspecto objetivo de la culpa no es el más interesante y fundamental. Es preciso investigar la causa productora de ese desorden, y las condiciones en que la culpa se produce.

La culpa, en primer lugar, es un acto humano. Como acto humano, tiene que tener por principio la voluntad del hombre, porque todo acto parte de ella mediata o inmediatamente, ya que la voluntad humana es la que mueve todas las demás potencias a la operación.

Peró la culpa es también un acto defectuoso. Analicemos este concepto según Sto. Tomás (I-II, q. 18, a. 1).

Se llaman defectuosos los seres cuando carecen de aquella plenitud de ser que les compete según su propia naturaleza. Un hombre es defectuoso orgánicamente cuando carece de un brazo o un ojo, mas no es defectuoso por carecer de alas, porque las alas no pertenecen a la naturaleza humana.

De igual manera, un acto humano será defectuoso cuando carece de aquella plenitud del ser que como acto humano le corresponde. Pero el hombre es un ser racional, sometido al triple orden de razón que hemos consignado anteriormente. Por lo tanto, el acto será defectuoso siempre que no se acomode a la naturaleza del hombre, y

que el obrar ha de conformarse al ser, por ser la última perfección del ser, como enseña el Filósofo; y no se acomoda a la naturaleza del hombre cuando es contrario a alguno de los tres órdenes de razón a que el hombre, por ley intrínseca e ineludible de su propio ser, está sometido. De esta suerte, cuando la voluntad, que es potencia ciega y por su propia condición tiene que ser guiada y dirigida, se somete en su actuación al triple orden de la razón; ejecuta un acto perfecto, que la perfecciona a ella y perfecciona al hombre mismo. Y como perfección y felicidad son ideas sinónimas, todo acto perfecto la pone en camino de conseguir su propia felicidad.

Por el contrario, si la voluntad quiere imponerse a la razón como si ella misma fuera la causa del orden, el acto resulta defectuoso, pues no encuadra en el marco de la naturaleza racional que lo produce; y ese acto no perfecciona al hombre como ser racional, sino que introduce el desorden en el hombre mismo, rompiendo el equilibrio de las potencias en su natural funcionalismo. Por lo cual, necesariamente, si no se repara, le conducirá al infortunio, a la desventura, pues todo desorden es principio de perdición y de muerte.

Quede, pues, bien sentado que la culpa, que consiste en un desorden objetivamente considerada, es también un desorden y produce un desorden en el hombre que la comete.

De aquí se desprende que el problema de la culpabilidad es un problema de egoísmo parcial. La voluntad quiere salirse de su esfera, quiere usurpar un puesto que no le corresponde, quiere apartarse de los raíles que la razón le tiende, quiere, en una palabra, ser más de lo que es y de lo que puede ser; y, de ese modo, descarrila y se precipita o, más bien, revienta al hincharse con el aire de su presunción, pretendiendo engrandecerse sobre sus límites naturales y constituirse en centro de sus operaciones, principio y fin de su propio bien. Por eso ha dicho Sto. Tomás que el primer pecado tuvo que ser el del orgullo, el cual es principio de todos los demás (I-II, q. 84, a. 2; II-II, q. 162, aa. 7, 8; q. 163, a. 1).

Cómo puede la voluntad fender al mal:

Mas un problema surge inmediatamente de lo que queda dicho. Ninguna potencia puede salirse de su objeto propio, que es el que la especifica y determina. El objeto propio y adecuado de la voluntad es el bien, que es como el imán que la atrae, el señuelo que la seduce. Parece, por consiguiente, que la voluntad, siendo siempre movida hacia el bien, es incapaz de producir un acto malo, defectuoso, desordenado. En este supuesto, la culpa, el delito, no sería más que una denominación extrínseca, una apreciación exotérica, nacida del egoís-

mo de otros seres. La voluntad, por tanto, ha de proceder siempre de una manera autónoma, sin otra norma que su propio querer. Tratar de imponerle cualquier traba en su actuación, es coartarla, estrecharla, inferirle una herida, impedirle la prosecución del bien; y eso será lo único que pueda hacer sus actos defectuosos. En este supuesto, la pena no vendría a ser más que la defensa de un egoísmo contra otro egoísmo más débil.

Todos los sistemas liberales, lo mismo los de orden moral y filosófico, que los de orden político y social, no tienen otro fundamento.

Con Sto. Tomás en la mano, disiparemos este error y resolveremos el problema.

Muy cierto es que la voluntad no puede ser movida sino por el bien (I-II, q. 8, a 1). Pero el bien se halla disperso en los seres de una manera fraccionaria y parcial: en todos ellos se encuentra como una gotita de rocío, que es como una participación del Bien infinito de donde proceden; mas en todos ellos se encuentra también alguna carencia de bien; luz y sombra, mezcla de bien y de no bien. De ahí que la voluntad, cuando tiende a algún objeto, siempre anhela la parte de bien que halla en él; siempre lo quiere bajo alguna razón de bondad, ya que el mal absoluto ni existe ni puede existir (I-II, q. 10, a. 2).

Pero todos los seres, aunque parcialmente buenos en sí, ¿son igualmente buenos para la voluntad misma? Siendo la voluntad la potencia del ser racional que tiene por misión procurar el bien integral del hombre, no cumplirá ella su destino si ese bien no le proporciona. Podrá engolosinarse con algún bien parcial, que en realidad no es bien para el hombre, a la manera que el gusto se engolosinaria con un dulce manjar, pero venenoso, que produjera la muerte; mas eso sería una traición contra el hombre mismo, del cual ella recibe el ser para procurarle el bien. Y ese bien tampoco sería bien para la voluntad misma, pues como parte que es del ser humano, el mal del todo en ella necesariamente redundaría.

Pero siendo el hombre un ser racional, sólo tiene para el hombre verdadera razón de bien el bien racional, según el triple orden que la razón impone. Cuando la voluntad, por lo tanto, se aparta de ese triple orden de la razón, perpetra el mal, produce el desorden, ejecuta un acto defectuoso, es infiel a su misión, comete una culpa.

La voluntad atropella a la razón.

Y otro problema emerge inmediatamente del precedente. ¿Cómo la voluntad puede traicionar a la razón y apartarse de la norma que ella impone, si la voluntad es potencia ciega y no puede apetecer más bien

que el que la razón le presenta, ni ejecutar más actos que los que la razón le intima por sus actos de «imperio»? Porque la voluntad no se mueve mientras la razón no le dice: «Haz esto»; ni la razón intima a la voluntad ese precepto sin que preceda un juicio, en el cual la misma razón falla que «esto» es lo que conviene hacer en aquel caso determinado.

De aquí parece deducirse que la voluntad sería irresponsable en cualquiera de sus actos, porque ciegamente ejecuta lo que la razón le impera en virtud de un juicio precedente. Y como la razón es irresponsable también, porque se mueve por leyes lógicas y necesarias al elaborar sus juicios, tendríamos que declarar la completa irresponsabilidad humana y negar la noción misma de la culpa, que no se concibe sin verdadera responsabilidad. Tal es, en una forma o en otra, el argumento áquiles de las escuelas llamadas penalistas.

Para Sto. Tomás la solución es muy sencilla (I-II, q. 17, a. 1). Es verdad que la voluntad no se mueve sino bajo el imperio de la razón y que la razón en sí misma es irresponsable, puesto que toda responsabilidad a la voluntad, de una manera o de otra, se ha de atribuir. Pero es que la razón no elabora ese último juicio práctico ni intima la orden de su ejecución sino movida, a su vez, por la voluntad, que es la que mueve todas las demás potencias a sus operaciones respectivas. La razón misma se deja como sobornar por el apetito; de donde resulta que ese juicio práctico de la razón, con el acto de imperio consiguiente, pueden estar en contradicción con el juicio meramente especulativo y con el dictamen de la conciencia, que es lo que viene a constituir la culpa.

Para entender cómo esto se verifica no tenemos más que fijarnos en el mecanismo de la elección, según lo expone el mismo Angélico Doctor (I-II, q. 13, a. 1). La razón propone a la voluntad dos objetos contrarios y le muestra la parte de bien que hay en cada uno de ellos: en uno se halla el bien honesto, que es el bien de la razón; en otro el bien útil o deleitable, que atrae más el apetito. Por ejemplo: robar o dar una limosna (o por lo menos abstenerse del hurto). ¿Qué actitud tomará entonces la voluntad? Ella puede mover a la razón para que se fije en que el bien honesto es el verdadero bien del hombre y preferible a todos los otros bienes y, por tanto, determina que éste se ha de seguir en aquel caso particular; y puede hacer que la razón clave sus ojos en el obsequio que le ofrece del deleite o utilidad que se encuentra en el objeto contrario, tapándole los oídos para que no escuche la voz del fiscal de la conciencia que le mostraría con evidencia la inconveniencia de aquel objeto; en cuyo caso la razón no tiene más remedio que fallar en sentido favorable al apetito y proferir la orden de ejecución, porque no le permiten mirar siquiera al otro objeto.

¿Hay aquí responsabilidad por alguna parte? ¿De quién es la culpa? De la voluntad, evidentemente, que, dejándose arrastrar de su egoísmo, no queriendo sacrificar aquel deleite o aquella utilidad parcial por el bien total del hombre, al cual debe servir, y de la razón, a la cual debe obedecer, fuerza a ésta a que le mande lo que ella, procediendo libremente, no le hubiera de mandar, pues no podría ser otra cosa que lo que ella en sus juicios especulativos juzgaré como bueno. De este modo la voluntad se impone y sobrepone a la razón, quebrantando el orden natural existente entre dichas facultades, y comete un atropello, un desorden, una culpa.

La voluntad forcida puede causar error.

Pero la audacia de la voluntad desenfrenada, todavía puede llegar más adelante, avasallando a la misma razón especulativa e induciéndola a error.

Cuando el apetito ansia vehementemente una cosa, con tal fuerza fija su imagen en la fantasía, que es difícil apartar de ella la atención. A impulsos del mismo apetito, esa imagen se hermosea, se sublima y apenas deja lugar a la presentación de imágenes contrarias; se mete por los ojos a la misma razón, presentándole sólo su cara bonita y no permitiéndole ver las fealdades del fondo, que el apetito cuidadosamente encubre. De donde viene a ser que la razón no puede considerar la verdad integralmente, sino sólo aquel fragmento de verdad que el apetito le presenta y, alucinado por su espejismo, le tiende los brazos para adherirse a ella, como si fuera la verdad integral. Y es que, como enseña también el Angélico, no se da el error absoluto, como no se da el mal absoluto, sino que en todo error hay siempre alguna parte de verdad. Lo que pasa es que aquel punto de verdad irradia con falsos fulgores para ocultar las sombras del error, como el que mira atentamente un color vivo llega a ver de ese color todas las cosas que mira. De ahí resulta que la razón forma sus juicios especulativos en conformidad con los juicios, prácticos que la voluntad le impone, cuando debiera ser a la inversa, esto es, que los juicios prácticos se conformasen a los juicios especulativos.

Por otra parte, el mismo apetito acucia a la razón para buscar argumentos con que convencerse de que es verdadero aquello que al apetito agrada, porque, de otra suerte, la misma razón se ve como haciendo un papel ridículo al ponerse en contradicción consigo misma, pues aprueba prácticamente lo que especulativamente abomina: y esa misma razón especulativa, mientras no se avenga a lo que el apetito quiere, es un continuo reproche que su orgullo y egoísmo no pueden soportar.

Finalmente, cuando el apetito está torcido y estragado, la razón viene a encontrar bueno lo que en sí no lo es, porque el bien dice razón de conveniencia y adaptación al apetito y no puede adaptarse el bien verdadero a un espíritu descentrado (I-II, q. 9, a. 2).

La mayor parte de los errores que con atuendos científicos se nos presentan, no tienen otro origen. No tanto son atribuibles al entendimiento como a la voluntad. Si la razón obra libremente sin la influencia del apetito, casi siempre hallaría la verdad o, cuando menos, permanecería en la ignorancia, mas no se precipitaría en el error. Toda idea que halaga al apetito, que le suelta las riendas y le abre los prados del deleite o fomenta su egoísmo y presunción, debe sernos sospechosa.

Por este motivo, los que pregonan la libertad del pensamiento, en realidad no es eso lo que pretenden, sino la esclavitud del pensamiento al apetito libre. Y los que, por esa cuenta, se llaman a sí mismos intelectuales, son los menos intelectuales, puesto que elaboran sus ideas, consciente o inconscientemente, en las formas de su parte afectiva, que es la que lleva el compás en este concierto. El que quiera llegar a ser verdadero sabio y verdadero intelectual tiene que domeñar completamente su apetito y someter a disciplina el egoísmo de su voluntad, para libertar al pensamiento de sus trabas y engañifas en la búsqueda de la verdad.

Esta doctrina nos da resuelto el problema de la responsabilidad y punibilidad de las ideas. El entendimiento, en sí mismo, no es responsable, ni punible lo que él produce; pero es responsable la voluntad, en la mayoría de los casos, de las ideas que el entendimiento admite, porque torcidamente le mueve a aceptarlas o producirlas.

Si volvemos la vista a nuestra Cruzada, la mayor parte de los que militaban en el campo rojo estaban convencidos de las ideas que propugnaban; mas no por eso eran irresponsables, porque habían abrazado tales ideas, no por convicción puramente intelectual, sino porque favorecían su ambición, su egoísmo u otras pasiones más inconsciables. Y aún aquellos que no tenían competencia para juzgar tales ideas y desenmarañar sus sofismas, no carecían tampoco de responsabilidad, pues huían de quien pudiera ponerles de manifiesto su error e infundir la verdad en sus fenebrosas inteligencias.

Y llegamos a la misma consecuencia. La voluntad es la facultad destinada a procurar el bien a todas las demás facultades del hombre. Pero el bien del entendimiento es la verdad. Cuando la voluntad, por lo tanto, no se la proporciona, bien sea por su negligencia para moverle a buscarla, o bien induciéndole positivamente al error, produce un mal en el sujeto, engendra un desorden, perpetra una culpa, que podrá trascender al fuero exterior con funestas consecuencias.

Toda voluntad creada es defectible.

Radicada, pues, toda culpa en la voluntad, como en su causa propia y adecuada, réstanos por ver si la culpa es una excrescencia natural de la misma, por estar ella tuerta o patizamba, que necesariamente tendria que claudicar. En tal caso el delincuente seria un ser defectuoso, pero no culpable.

Esta doctrina, sostenida por gran parte de modernos penalistas, es fundamentalmente falsa, según Sto. Tomás, aunque tiene su parte de verdad, como todos lo erróres.

El poder cometer la culpa es algo inherente a toda voluntad que no se halle en posesión del Sumo Bien. Los que se hallan en posesión de ese Sumo Bien, tienen repletas con exceso y superabundancia todas las cavidades de su apetito y, por eso, no pueden apetecer ningún bien particular, en que la culpa consiste. Por eso los bienaventurados no pueden pecar (I-II, q. 5, a 4).

Mientras ahí no se llega, toda voluntad creada, por muy perfecta que sea, es capaz de cometer la culpa; no por ser *defectuosa* sino por ser *defectible*, en la forma ya establecida. De suerte que la culpa es como una cojera, mas no porque la pierna esté torcida, sino porque ella misma se tuerce al cojear. Una cojera voluntaria, pues la pierna está capacitada para dar el paso firme o claudicante.

Y es porque la voluntad, así como es la que mueve a todas las demás potencias para sus operaciones respectivas, ella se mueve también a sí misma, es principio de todos sus actos, dueña y señora de ellos (I-II, q. 9, a. 3), que precisamente por eso le son imputables (I-II, q. 21, a. 2). La responsabilidad de una cosa pertenece siempre al dueño de ella. Los seres que carecen de razón no tienen dominio de sus actos, porque su apetito no se mueve a sí mismo, sino que es movido por las fuerzas ciegas de la naturaleza y, por eso, no son responsables, ni sus actos se les imputan. Pero la voluntad del ser racional, que mediante la razón puede descubrir el bien y el mal para inclinarse por el uno o por el otro, tiene perfecto dominio sobre cuanto ejecuta y con perfecto derecho se le puede imputar. Sólo cuando se ofusca totalmente la luz de la razón, la voluntad depone el cetro, pierde su dominio, porque le faltan los ojos para ver lo que le conviene.

Defectos de la voluntad humana.

¿Pero es que el hombre, en su estado actual, no es un ser defectuoso? Ciertamente que lo es; en su ser se hallan purulentas lacras y lamentables defectos, que son los que pudiéramos llamar coeficientes accidentales de la culpa. Estos coeficientes tienen suma importan-

cia en la teoría penalista del Angélico y el error de muchos está en considerarlos como eficientes totales.

La naturaleza humana quedó perpetuamente desordenada por el pecado original. Y como toda culpa es un desorden y causa un desorden en quien la comete, a ese defecto de origen es preciso añadir los desórdenes producidos por las culpas personales, los que por herencia se hayan originado por la influencia del medio ambiente y otros agentes exteriores.

Los desórdenes causados por el pecado original los reduce Santo Tomás a aquellas «cuatro llagas» de la humana naturaleza (I-II, q. 85, a. 3): *malicia* en la noluntad, en cuanto que, al apartarse ella del Bien Infinito rebelándose contra Dios, vino a poner en sí misma el centro de sus operaciones, llenándose de egoísmo e inclinándose a los bienes particulares; *ignorancia* en el entendimiento, que encuentra mayores dificultades para el hallazgo de la verdad y fácilmente puede ser inducido a error por el desorden de las facultades inferiores; *flaqueza* en el apetito irascible, que fácilmente desfallece ante los trabajos que supone la práctica de la virtud; y *concupiscencia* en el concupiscible, que muchas veces se rebela contra las intimaciones de la voluntad, haciendo que ella no pueda tener sobre él más que un dominio político y no despótico, como había dicho ya Aristóteles.

Estas cuatro llagas, simultáneamente y cada una en particular, pueden ser más hondas en unos individuos que en otros, según las causas que anteriormente hemos señalado; pero más o menos existen en todos los individuos de la especie humana, porque de suyo son incurables, aunque pueden siempre irse atenuando hasta su límite.

Por ese motivo Sto. Tomás enseña que en la culpa puede haber algo de involuntario (II-II, q. 30, a. 1 ad 1), más o menos según la fuerza que esas tendencias desordenadas ejerzan sobre la voluntad; y todo lo que disminuye el voluntario, disminuye también la razón de culpa y de imputabilidad, puesto que la voluntad es la única y verdadera causa de la culpa.

En este supuesto, tenemos que afirmar que la naturaleza humana está enferma, tiene una tendencia más o menos acentuada a claudicar en un sentido o en otro, pero no está esencialmente torcida, de tal modo que no pueda proceder con rectitud. Su soberanía y autoridad está un poco debilitada, mas siempre puede dominar la anarquía de ese reino interior y conservar el dominio de sus actos. Sólo quedará maniatada para no poder sofocar la sublevación en sus dominios, cuando sus enemigos, que son las antedichas tendencias o inclinaciones, hayan logrado apagar el faro de la razón, con el cual ella pueda ojearlos y reducirlos.

No hay ni puede haber vicios congénitos ni delincuentes por naturaleza, como tampoco hay virtudes naturales, sino ciertas inclinaciones que pueden ser principios de virtudes o de vicios (I-II, q. 63, a. 1). Y esas inclinaciones lo mismo pueden ser naturales que adquiridas y siempre pueden ser refrenadas por la voluntad. La parte que ellas puedan tener en la producción del acto culpable, es del mayor interés para la imposición de la pena.

La culpa produce un desorden en la conciencia pública.

Para completar el análisis de la culpa y de la imputabilidad, según el Aquinatense, en orden a la pena, es preciso consignar también otro elemento que viene a integrar el concepto de la misma.

La culpa, no sólo produce un desorden en el exterior por el mal que ejecuta, y otro desorden en el delincuente por el desequilibrio que en él establece, sino que es capaz de producir también algún desorden y perturbación en todos aquellos a cuyo conocimiento llega y que son miembros del mismo organismo social, teniendo, por lo tanto, derecho a no ser removidos en el lugar que tranquilamente ocupan dentro del universal concierto. Es lo que, para Sto. Tomás, constituye el pecado de escándalo que también exige alguna reparación.

En efecto, la culpa, que de suyo es algo monstruoso, viene a formar ambiente en el espíritu de los que ven que otros sin empacho la cometen; viene a hacerse familiar a los que la ven con frecuencia repetida como fruto natural de nuestra tierra; viene a perder el horror de su semblante y hasta atraer con diabólicos encantos a los que la ven regodearse, como en carro triunfal, rodeada de lacayos y servidores.

Todos tenemos algo de mono y un instinto inconsciente de imitación. Y eso crea en el espíritu de los que la contemplan un nuevo desorden, una inclinación a ejecutar lo que ven en otros, una mayor facilidad para perpetrar el mal. Si los hombres no supieran que otros hombres han cometido culpas antes que ellos, el número de culpas se reduciría en un porcentaje inconcebible. Mas, así, vienen a decir con el poeta:

.....Homo sum et humani
nihil a me alienum puto.

Mas, a parte de la propensión que se crea para perpetrar la culpa en los que la contemplan, se produce otro fenómeno psicológico en el fondo de la subconsciencia, que es como una relajación de los vínculos con que el hombre se sentía ligado por el orden de la razón, y

esto es, como un martillazo que se asesta al mismo orden moral y jurídico, no en sí mismo, sino en cuanto existente en la conciencia de la colectividad. Y como ese orden apenas puede subsistir objetivamente si no está impreso en esa conciencia colectiva, las heridas que se le causan en ese terreno meramente intencional, llegan a inficionar el mismo orden real que la razón establece.

Tales son los principales elementos que integran el concepto de la culpa, filosóficamente considerada, en la doctrina de Sto. Tomás. Y aunque la hemos estudiado hasta ahora en toda su extensión y amplitud, vamos ya a reducir el campo, dejando a un lado el orden moral, para atenernos solamente al orden social y jurídico y, por el concepto que de la culpa tenemos formado, investigar la naturaleza de la pena.

II

CONCEPTO Y PROPIEDADES DE LA PENA

Tres atributos esenciales asigna el Doctor Angélico a la pena, los cuales vienen a declararnos lo que ella es y su misma razón de ser (I, q. 46, a. 6 ad 2): que sea por alguna culpa, contraria a la voluntad e impuesta por alguna causa extrínseca.

La pena como reparación del orden jurídico.

Sin culpa no se concibe la pena propiamente dicha, porque siendo la culpa una transgresión de ese orden de la razón en todas sus manifestaciones, el orden mismo perecería si no fuese de alguna manera restaurado, lo cual se hace con la imposición de la pena. Se le ha inferido una herida y es preciso curarla, si no se quiere que el orden mismo se derrumbe.

En esta idea se inspiran los partidarios de la cualidad defensiva de la pena. Más es preciso reconocer que empuenecen y desfiguran completamente el pensamiento del Angélico. No se trata precisamente de la defensa de la sociedad contra el delincuente, pues eso se podría en muchas ocasiones conseguir sin necesidad de imponer la pena; sino de la defensa del mismo orden social, que es un orden de razón y de justicia, una entidad transcendente y no física, que muy mal pueden entender los imbuídos en doctrinas más o menos positivistas.

Ese orden, como toda entidad sea física o moral, tiende a su propia conservación y a su propia defensa, porque es un postulado de su misma existencia; y por esa ley intrínseca del ser, tiende a deprimir a quien le deprime, herir a quien le hiere, si no quiere perecer (I-II, q. 87, a. 1).

Esto nos lleva al concepto propio y fundamental de la pena—según el Aquinatense—, que es el de reparación o restauración. En los seres físicos no siempre se repara el daño causado por la reacción del agredido contra su agresor. Si un hombre causa a otro una herida más profunda, no por eso queda curada la propia. Mas como aquí se trata de un ente moral engendrado por la misma razón—el orden jurídico establecido por la ley—, ese ente herido queda plenamente curado y restaurado en el momento en que la razón vuelve por sus fueros deprimiendo al agresor. La razón pide que a quien ha usurpado algo que no le pertenece violando un derecho cualquiera, se le quite algo de lo que le pertenece y a lo cual tenía derecho, y con esto se repara el orden de la justicia, que es un orden de igualdad proporcional (II-II, q. 87, a. 2).

Por eso la imposición de la pena es un acto de justicia, que únicamente pertenece al que es productor o fautor de ese orden jurídico quebrantado, o sea a la razón colectiva encarnada en el órgano legítimo de la autoridad competente, que es la creadora de dicho orden mediante la ley (I-II, q. 90, a. 3). Y no sería acto de justicia, sino de venganza—que tiene apariencias de justicia, siendo un vicio contrario a ella—, si el mismo injuriado o damnificado tratase de tomar el desquite.

¿Se concibe siquiera una sociedad en que los malhechores y quebrantadores de la ley no sean castigados? Ciertamente que no, porque el orden jurídico desaparecería, que es el aglutinante que viene a soldar las personas privadas en esa nueva entidad moral que llamamos sociedad. Pronto sobrevendría la anarquía, la disgregación, el desorden, el desconcierto, la lucha de todos contra todos. Es lo que se había iniciado en los años fatales de nuestra desventurada república, que pronto llevaría a España a la ruina si el mal no se atajara.

Por el contrario, aunque el delito abunde, cuando se impone la pena con rigidez inflexible, la sociedad se robustece, porque el orden jurídico aumenta. Con lo cual queda de manifiesto que la pena es ante todo y sobre todo reparadora del orden social.

La pena como restauración del orden subjetivo de la razón.

Mas no es sólo la culpa una transgresión de ese orden exterior y objetivo, sino que es fundamentalmente una perturbación del mismo orden subjetivo de la razón en el delincuente; y este orden es preciso también repararlo. Por eso Sto. Tomás asegura que es de razón esencial de la pena el que sea contraria a la voluntad, lo cual repite con inusitada frecuencia (I q. 48, a. 5; q. 64, a. 3; I-II, q. 87, a. 2, 6; II-II,

q. 18, a. 3). Siendo la voluntad la causa adecuada y formal de la culpa, no tendría la pena esa función reparadora si no tocase a la voluntad misma, para restaurar en ella lo que ella por su acto defectuoso ha desordenado.

Mas ¿cómo la pena puede restaurar ese orden en la voluntad? La voluntad cuando acepta la culpa, se sale de sus límites naturales, se extiende a más de lo que ella alcanza, usurpa lo que no le corresponde, ocupa el puesto de la razón a quien le toca obedecer. Por consiguiente, el mismo orden de la razón y de la justicia pide que se le quite algo de lo que tenía, que se la reduzca más de lo que naturalmente le competía, que se le niegue otro tanto de derecho cuanto ella intentó usurpar; que se la coloque más bajo de lo que ella estaba, para que la razón recobre su soberanía. Y esto se consigue con la imposición de la pena que sea contraria a ella. Un contrario se destruye con otro contrario; y el egoísmo de la voluntad al perpetrar la culpa, no se destruye sino coartándola en sus actos contra lo que ella legítimamente quiere.

Si la pena fuera voluntaria, no se reparaba el orden de la justicia, porque la voluntad, causadora del desorden, permanecía intacta. Podría repararse el daño causado en el exterior, por una conveniente indemnización o satisfacción; pero la satisfacción, aunque es también un acto de justicia que viene a restablecer una igualdad quebrantada, en manera alguna afecta a la culpa y, por tanto, no puede tener razón de pena propiamente dicha.

Por ese mismo motivo la pena tiene que ser personal, esto es; del mismo que ha cometido la culpa, mientras que la satisfacción puede ser realizada por otro. Y si los hijos—escribe Sto. Tomás—son castigados en ocasiones por la culpa de sus padres, o los siervos por la de sus señores, esto acontece en cuanto que los hijos son algo de sus padres y los siervos de sus señores; de modo que a los hijos y siervos no les afecta la pena como personas independientes, sino como pertenencia de aquellos otros con quienes están unidos (I-II, q. 81, a. 1 ad 1; a. 2 ad 1; et alibi).

Esto se refiere a la pena bajo su concepto esencial de reparación, porque si se considera como medicina puede afectar a otros que no han cometido la culpa (I-II, q. 87, a. 8; II-II, q. 108, a. 4).

Pudiera alguno pensar que esta reparación intrínseca de la voluntad pertenece al orden moral y no al jurídico; siendo, por consiguiente, ajena a la pena en el sentido jurídico que aquí la estudiamos. Mas téngase en cuenta que el acto interno de la voluntad y el acto externo constituyen un sólo acto humano (I-II, q. 20, a. 3). Y perteneciendo ese acto al orden jurídico por ser externo, es preciso considerarle en toda su integridad, y muy particularmente por su elemento formal,

que es el interior, el cual le constituye en verdadero acto humano y responsable. El encierro de un loco en un manicomio no es lo mismo que el encierro de un delincuente en una prisión. El primer caso no constituye pena, sino una simple defensa de la sociedad, porque no ha habido orden jurídico que reparar, no siendo dueño de sus actos el alienado; mas el segundo tiene perfecta razón de pena precisamente porque el acto ha sido voluntario.

Si consideramos el acto de la voluntad separadamente, ese no se repara por la imposición de la pena, porque puede el delincuente permanecer después de ella con el mismo afecto a la culpa; así como puede ser reparado por el arrepentimiento antes que la pena se le imponga. Pero eso es lo que no afecta al orden jurídico, sino al moral y, por tanto, ni se ha de desistir de la imposición de la pena porque el delincuente esté ya arrepentido, ni tampoco porque su voluntad permanezca adherida a la culpa después que la pena se le imponga. Así, el orden jurídico queda perfectamente reparado, tanto en su aspecto objetivo y externo, cuanto en su aspecto subjetivo e interno, con la imposición de la pena que sea contraria a la voluntad, aunque la voluntad en sí permanezca forcida.

Al que es principio del orden pertenece repararlo.

La tercera condición que, según el Angelico, viene a integrar el concepto de la pena, es que sea impuesta por algún agente exterior. La enfermedad que se contrae por algún acto pecaminoso, como de embriaguez o lujuria, no tiene propiamente razón de pena, aunque es por una culpa y contraria a la voluntad.

Y fácilmente se comprende la razón de esto, porque a aquel toca reparar una cosa a quien toca su conservación. Y perteneciendo la conservación del orden jurídico a la autoridad legítima que lo impone, sólo a ella puede competir imponer la pena que lo restaure cuando ha sido perturbado. Otros males cualesquiera que se puedan seguir de la culpa, no pueden reparar nada, porque son desórdenes físicos consiguientes al acto desordenado.

Concluyamos, pues, con Sto. Tomás, que lo esencial de la pena es la reparación de la culpa bajo todos sus aspectos, que no es una reparación física del mal que con la culpa se ha perpetrado, porque esa puede pertenecer también a la justicia, mas no a la justicia penal o vindicativa; sino la reparación del orden jurídico en toda su amplitud.

Y a este carácter fundamental de reparación es a lo que hay que atender en la cuantía y calidad de la pena; pues viene a ser como el módulo de la misma. Y para apreciar mejor la proporción que debe

existir entre la culpa y la pena, el Santo Doctor indica cuatro cosas a que es preciso atender, conviene a saber: la gravedad de la culpa, la costumbre de pecar, la inclinación al pecado y el daño producido (I-II, q. 105, aa. 2, 6; II-II, q. 39, a. 2 ad 1). Si la pena fuese inferior a lo que pide el delito, no se repararía el delito sino parcialmente; y si fuese superior, por querer reparar un mal, se produciría otro. Por eso Sto. Tomás exige que sea siempre proporcionada, porque sólo así cumple su misión de reparadora (I-II, q. 87, aa. 3, 4).

La pena puede reparar los defectos del voluntario.

Otra función importantísima tiene la pena, que Sto. Tomás cuidadosamente señala, la cual, aunque de orden secundario, interesa tanto o más que la primera tratándose de penas humanas. Es su carácter de medicina (I-II, q. 105, a 2 ad 9; et alibi).

El fin de la ley, tanto civil como penal—afirma el Angélico citando a Aristóteles—es hacer a los hombres buenos (I-II, q. 92, a 1). Buenos primeramente en el orden jurídico, en cuanto ciudadanos (*secundum quid*); porque hacerlos buenos en absoluto (*simpliciter*) pertenece al orden moral, a donde la ley humana no alcanza. Por eso la ley humana no puede prohibir ni castigar todos los vicios, sino solamente aquellos que son en detrimento de la humana sociedad (I-II, q. 96, a. 2). Sin embargo, como el orden moral y el orden jurídico están tan íntimamente unidos y relacionados, difícilmente se podrá conseguir el perfecto orden jurídico, si no se procura también el bien moral; mientras que si existiese un orden moral perfecto, el orden jurídico se seguiría como consecuencia necesaria. Por eso la ley humana, que directamente no puede proporcionar el bien moral, debe procurarlo también por medios indirectos. Al fin y al cabo, el mismo hombre es el sujeto de ambos órdenes y, como miembro que es de la sociedad, de ella puede esperar su bien integral en la forma que sea posible.

De ahí proviene la importancia que Sto. Tomás concede a la pena en cuanto medicina, hasta tal punto que llega a afirmar que todas las penas humanas deben ser medicinales, y más medicinales que reparadoras, aunque no siempre son medicina para el mismo que ha perpetrado la culpa (I-II, q. 87, a. 2 ad 1; ib. a. 3 ad 2; II-II, q. 39, a. 2 ad 1; ib. a. 4 ad 5; q. 66, a. 6 ad 2; q. 108, aa. 3, 4).

Y eso encaja perfectamente con lo que hemos dicho al analizar los elementos integrantes de la culpa, porque si bien la culpa está formal y adecuadamente en la voluntad que siempre es dueña de sus actos, pero esa voluntad está enferma y es preciso curarla, siempre que haya esperanza de remedio y el intento de curación no se oponga a

la restauración del orden jurídico, que, como bien común, debe prevalecer sobre el bien particular. En la inmensa mayoría de los delitos que se cometen —si no en todos—, intervienen esos elementos que de alguna manera atenúan el voluntario, esos defectos originales o adquiridos de las potencias que actúan en la producción del acto humano y vienen a disminuir la responsabilidad del mismo. Y contra esos defectos no tiene razón de ser la pena en cuanto reparadora, sino en cuanto medicinal. Es también una manera de reparación, pero no ya de un orden jurídico o moral, sino del principio subjetivo de ese orden, a fin de que en lo sucesivo no vuelva a quebrantarse.

Los que niegan esta función medicinal de la pena, desconocen en absoluto la humana naturaleza en el estado en que se encuentra; y los que hacen consistir en ella lo esencial de la pena, la desconocen más profundamente todavía, pues despojan a la voluntad del dominio de sus actos, con lo cual destruyen la personalidad humana y hacen que se derrumbe todo el orden social y jurídico, pues no existe el derecho sino en función del deber, —tratándose de seres humanos—, y no se concibe el deber sino en quien tiene dominio de sus actos.

Sto. Tomás, en esto como en todo, es el filósofo de la comprensión y de la armonía, que mira la verdad por todas sus caras y coloca cada cosa en el lugar que le corresponde. Puesto que dos elementos intervienen comunmente en la culpa—una parte de voluntario, que es lo que la constituye en su misma esencia, y otra parte de involuntario, atribuible sólo a los defectos del sujeto—, es preciso equilibrar esa doble función en la pena, para que ella produzca su efecto integral. Ambas cosas se pueden armonizar en la mayoría de los casos, aun para el sujeto delincuente, aunque la reparación debe prevalecer cuando haya entre ellas oposición, por ser el elemento primordial. En este caso la función medicinal de la pena no tendrá lugar sino en relación con los demás.

La pena como reparadora de la conciencia pública.

Este tercer aspecto de la pena, en cuanto es medicinal para los demás, es lo que constituye su ejemplaridad, que viene a tener algo de medicina y de reparación.

La culpa—se ha dicho anteriormente—produce o puede producir, en cuantos tienen noticia de su comisión, cierta propensión a cometerla, que es lo que en moral se llama escándalo. El que ejecuta un delito es causa, por consiguiente, de que en otros miembros de la sociedad se cree como un hábito morboso de índole delictual, que pueda multiplicar el delito. Y este defecto, esta inclinación, psicológica-

mente se corrige con la ejemplaridad de la pena, esto es, con el conocimiento de que el delito ha sido debidamente castigado.

En primer lugar, el miedo a la pena obra como una fuerza de sentido contrario a la inclinación delictiva, pudiendo llegar hasta anularla, con lo cual queda la razón expedita para no ejecutar el mal. Y no se diga que el obrar o dejar de obrar por miedo es impropio de seres racionales. Sería eso verdad si fuéramos seres puramente racionales; pero de lo que aquí se trata es de ayudar a la razón, desembarazándola de las influencias extrañas que en su actuación puede padecer, forciéndola y arrebatándole el cetro de su soberanía.

Por otra parte, la razón misma por medio de la pena, es poderosamente ayudada y fortalecida para elaborar con rectitud sus juicios acerca del delito e imponerlos con rigor a la parte afectiva. Cuando por primera vez se presenta a la razón un acto delictivo cualquiera, ella aprecia con facilidad lo defectuoso o monstruoso del acto y lo repele con fuerza. Mas si lo ve repetido con frecuencia, en ella misma viene a formarse como un hábito de adaptación, comienza a perder de vista su parte defectuosa y los motivos que como tal se lo presentaban, apareciéndole cada vez más disculpable y presentándosele con más relieve lo que en el acto pueda haber de apetecible.

Pero si el acto delictivo se le presenta siempre ante la vista seguido de la pena correspondiente, se produce en la subconsciencia como una asociación de ideas, por la cual se proyecta en la misma culpa el mal que en la pena es más perceptible, y no permite que la culpa pierda sus vivos contornos en la mente. Esto, claro está, siempre que la pena no venga a familiarizarse también en el ánimo, pues entonces perdería toda su eficacia y ejemplaridad. Y siempre a condición de que la pena sea justa, porque de otra suerte provocaría una reacción contraria.

Sobre este aspecto medicinal de la ejemplaridad de la pena, se halla el otro aspecto de reparación en la conciencia pública. El orden jurídico establecido por la ley, existe objetivamente por sí mismo, mas no tiene vigor mientras no encarna en la conciencia colectiva, ya que es impuesto por la misma razón de la multitud personificada en el órgano de la autoridad (I-II, q. 40, a. 3). De ese modo nos sentimos ligados por la ley, no como una cadena que extrínsecamente nos aprisiona, sino como un postulado y exigencia de nuestra misma existencia social.

Ahora bien, cuando a mansalva se quebranta la ley y se perpetra el delito, ese orden que en el exterior es perturbado, se perturba igualmente en la conciencia de la multitud, y es preciso repararlo.

Con la imposición de la pena *reparadora*, se restablece el orden objetivo legal, y aún el orden individual subjetivo en lo que afecta a la

formalidad jurídica de la culpa; con la pena *medicinal* se reparan los desórdenes preexistentes en el sujeto, ya producidos por sus culpas anteriores que engendraron en él hábitos perversos, o bien por la tara delictuosa que en él han dejado las culpas de sus progenitores o educadores, aun cuando en este caso no tenga para el delincuente razón estricta de pena sino por la parte que toca a su culpa personal; y, finalmente, con la pena *ejemplar* se instaure en la conciencia colectiva el orden jurídico perturbado por la publicidad de la culpa, imponiéndose como una realidad palpitante y no como una mera ficción.

La idea, pues, de reparación, de restauración de un orden de razón perturbado por la culpa—la cual es siempre contraria a la razón—, es lo que constituye la esencia misma de la pena bajo cualquier aspecto que se la considere. Por eso, para el Angélico, la pena tiene razón de bien en sí misma considerada (*simpliciter*), aun cuando se presente con aspecto de mal (*secundum quid*), por ser contraria a la voluntad que libremente al mal se ha adherido y por lo que tiene de doloroso.

CONCLUSION

Tales son los trazos fundamentales de la teoría penalista de Santo Tomás, que son susceptibles de mucho mayor desenvolvimiento.

Pudiera parecer a algunos demasiado complicado este sistema; mas no se olvide que la verdad es siempre compleja, como es el universo. Los simplistas, que no saben ver más que una cara, son los fautores de los grandes errores de la humanidad.

Santo Tomás es el genio que mira la verdad por todos sus lados, sin que quede un resquicio por donde él no atisbe con mirada escrutadora; mas no nos da luego la verdad por entregas, sino en un todo armónico perfecto, que es lo que constituye la invulnerabilidad de su sistema. Es el filósofo del detalle y de la armonía, de la observación y de la metafísica, de la realidad y de la idea; y por eso su filosofía es siempre nueva.

FR. IGNACIO G. MENENDEZ-REIGADA, O. P.

El orden moral según

los principios de Sto. Tomás

1. El hombre no puede obrar moralmente, ni perfeccionar su propio ser personal, sino existiendo en el mundo y formando parte de una comunidad de otros hombres. Puede pensar, amar, sentir, gozar, llorar, porque está en medio del mundo. Esto es evidente. No obstante, *esta vida existencial no es la vida moral del hombre*. Es verdad que el hombre obra moralmente porque existe; pero la vida moral es superior a la vida existencial. Es de suma importancia el comprender bien esta verdad, ya que *la digna vida humana* depende en primer término del modo de superar las exigencias de la existencia.

El hombre existente, digamos Romualdo, se da cuenta de su deber personal, y se pregunta a sí mismo: ¿cómo he de vivir? ¿qué debo hacer? ¿cómo he de obrar para ser perfecto? --No le bastan fórmulas abstractas para obrar bien, ni principios reflejos para elegir lo justo, ni el coro señalado por la ley para hacer lo que más conviene; porque el hombre existente se halla a cada momento ante muchas posibilidades, entre las cuales ha de escoger una sola, nada más. La ley le dice sólo lo que es lícito o ilícito en general. Los principios reflejos, si es que Romualdo reflexiona tanto, le muestran cuándo le obliga la ley y cuándo no le obliga. Pero Romualdo, y con él la máxima parte de los hombres, no entiende mucho de principios reflejos. Y los entendidos podrán resolver sólo la mitad del problema: porque sabrán lo que han de hacer u omitir para no pecar. Pero no estamos en el mundo *para saber* lo que hay que hacer u omitir, sino *para hacer* lo que conduce a nuestra perfección, y así amar y servir a Dios nuestro Señor (1). «Quid boni faciam ut habeam vitam aeternam?» (Mt. 19. 16). Este problema no lo resuelven ni preceptos, porque los preceptos no pueden ordenar *toda la vida existencial*; ni principios reflejos, por

(1) No tratamos aquí de la perfección meramente ascética, sino de la perfección moral a que el hombre, que debe ser imagen de Dios, debe aspirar por deber de su vida temporal.

cuanto éstos no nos orientan directamente hacia nuestra perfección y al orden moral; se requieren otras virtudes superiores que ordenen *toda la vida moral* hacia su propio fin.

Romualdo queda perplejo; y sin embargo tiene que tomar una decisión. Esta recae sobre su conciencia libre, mientras no haya una ley precisa que le prescriba lo que ha de hacer. No se trata ya de tener que cumplir una ley o de poder omitir su cumplimiento; se trata del modo de cumplir la ley o de hacer lo que más conviene al hombre de buena conciencia. En esto consiste el núcleo de la cuestión moral.

Para el hombre honesto no se trata de hacer el bien como una formalidad obligada, sino hacer aquel bien que más conviene para su perfección, pues todo hombre tiene el estricto deber moral de hacerse perfecto. En tal caso no basta elegir cualquiera de las posibilidades que se presentan; debe elegir aquello que en las actuales circunstancias sirva a su perfeccionamiento, y para esto no basta generalmente la conciencia existencial.

Llamamos *conciencia existencial* aquel modo de proceder, de la razón práctica, que aprecia el bien y el mal según los principios exclusivamente terrenos, y regula su actividad a norma de las potencias inferiores—razón inferior, sentimientos, pasiones, virtudes naturales, rutina, interés personal—prescindiendo de los principios espirituales y virtudes superiores (cfr. Rom. 1, 18; 5, 12-14; Eph. 4, 14). San Pablo habla con frecuencia del hombre viejo que hemos de superar con la vida moral: «deponere, vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris». (Eph. 4, 22). Este hombre viejo es el hombre existencial que lucha contra el hombre moral (Rom. 7, 14-25). El fin del hombre moral es superar al hombre existencial para que aparezca en nosotros la imagen de Dios y el hombre cristiano. «Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis» (Eph. 4, 23, 24). El nuevo hombre, o el cristiano verdad, tiene una *conciencia cristiana*, muy diferente de la conciencia existencial del hombre terreno; una conciencia que aprecia el bien y el mal según los principios superiores cristianos, y regula su actividad a norma de la verdad y dignidad perfecta de su ser, y no según la sabiduría y prudencia del mundo o del hombre existencial.

Schopenhauer define desenvueltamente la conciencia existencial escribiendo textualmente: «Muchos se admirarían de sí mismos, si se dieran cabal cuenta de lo que es realmente su conciencia. Esta se compone más o menos de una quinta parte de respeto humano, una quinta parte de superstición, una quinta parte de preocupaciones, una quinta parte de vanidad y una quinta parte de rutina. De modo que

esos hombres no son mejores que aquel inglés que dijo de sí mismo: «I cannot afford to keep a conscience — no estoy en grado de mantenerme una conciencia» (Grundlage der Moral, 13; ed. Recl. III, p. 573). Es la conciencia del hombre «corrompido según los deseos del error», como dice San Pablo (Eph. 4. 22).

La descripción cínica de la conciencia de Schopenhauer retrata al vivo la miseria moral de muchos hombres de todos los tiempos. Los que desprecian o desconocen los principios superiores de moralidad y creen tener una razón autónoma, tienen una conciencia existencial o telúrica. Vulgarmente suele decirse que no tienen conciencia, pero esta expresión vulgar no es exacta. Realmente tienen una conciencia bien despierta, solo que la tienen degenerada, fundada en el sólo orden existencial, fuera del verdadero orden moral. «Animalis autem homo non percipit quae sunt spiritus Dei» (II Cor. 2. 14). Santo Tomás (ST. II, II. 47. 13) llama esta conciencia con San Pablo (Rom. 8. 5-6) «prudencia de la carne».

Tienen realmente una conciencia, porque al querer obrar libremente se deciden a su modo por un bien. Pero por tener una conciencia degenerada, existencial, no aprecian *el verdadero bien*, eligiendo un bien aparente. No precisamente por ignorancia, sino por desorientación de su corazón, que los hace incapaces de apreciar justamente los verdaderos valores de la vida. No estiman los valores que valen mucho, y aprecian los que no tienen valor alguno. «Qui nutriebantur in croceis, amplexati sunt stercora» (Thr. 4. 5). «Non enim quod volo bonum [in conscientia bona] hoc ago, sed quod odi malum, illud facio» [secundum conscientiam existentialem] (Rom. 7. 15).

De aquí se origina una constante lucha entre el orden existencial y el orden moral. El orden existencial tiende a agotarse en la temporalidad y no aspira sino a aumentar el bienestar de la vida temporal, mientras el orden moral tiende también a obtener la inmortalidad y el triunfo del espíritu. Esta lucha a veces heroica, a veces trágica, hacía prorrumpir a San Pablo en el grito angustioso: «Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei: carne autem legi peccati» (Rom. 7. 24-25).

Es, pues, *la conciencia existencial* aquel juicio de la razón práctica, que aprecia el bien que trata de hacer y el mal que cree debe evitar, no según el orden moral objetivo, sino según un criterio existencial, es decir, temporal y terreno. «qui non percipit quae sunt Spiritus Dei». Prefiere su propio gusto e interés al verdadero bien, como lo exige la dignidad de hombre entre otros hombres, o su dignidad de cristiano que recibe su norma del mismo Dios (2).

(2) La conciencia existencial por eso es una conciencia numéricamente distinta de la

2. El hombre deseoso de hacer lo que debe, trata de conocer, ante todo, este su deber; busca una norma segura de un obrar que le conduzca a la perfección personal en el mundo real. Se esfuerza por entrar en un orden moral superior al orden existencial, un orden capaz de transformar su existencia humana en una vida superior fundada sobre valores eternos. Y con esto queda planteado en toda su trascendencia el problema del orden moral. De su solución depende en su máxima parte el feliz o desgraciado desarrollo de la vida humana sobre la tierra.

El orden moral no puede aislarse de los demás órdenes del mundo y de la vida humana. Por lo tanto no puede haber orden moral sin el orden existencial, pero éste no es, ni puede ser, igual al orden moral. Más aun: el orden moral añade al orden existencial un nuevo modo de ser, el ser moral, que es absolutamente superior al orden existencial. Este se reduce a la actividad física y psicológica con inclusión de la libertad, hacia un fin material y terreno. El hombre existencial es como un átomo en la historia universal, que aparece en el tiempo y desaparece poco después sin dejar apenas rastro tras sí sobre la tierra.

Por el contrario el orden moral crea y conserva valores eternos, como son perfección y santidad. No desecha los valores útiles, estéticos, lógicos... pero no los antepones a los valores morales y religiosos. Da a cada valor el rango que por su naturaleza le corresponde en la jerarquía objetiva de los valores, y *en este justo aprecio de cada valor se funda el orden moral y la norma de la conciencia*: dar a Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César.

Este problema del orden moral es uno de los problemas más difíciles, y al mismo tiempo de los de más importancia en la vida moral. Porque de él se derivan todos los demás problemas de la vida moral; según sea el orden moral reconocido, así será toda la vida moral. La misma conciencia moral recibe su último grado de autoridad del orden moral recibido. En una palabra: *el orden moral es la fuente y el manantial de toda la vida moral*.

San Pablo dice a este efecto: «Finis autem praecepti est caritas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta» (I Tim. 1, 5). Este es el orden moral desde el punto de vista religioso. Examinemos cuál sea en la vida total del hombre sobre la tierra.

conciencia moral, sino un estado peculiar de la misma, parecido a la buena o la mala conciencia. La conciencia existencial tiende a emanciparse de la ley moral y a erigirse, autónoma, en norma de moralidad. No quiere reconocer su enonía en la vida histórica; aspira a una moral que trascienda el bien y el mal. Es la mayor calamidad de nuestro tiempo.

I.—El problema del orden moral.

3. Se ha observado un hecho curioso en la historia de la filosofía, a saber, que muchos filósofos no concuerdan entre sí en señalar los primeros principios de moral, pero casi todos concuerdan en determinar gran parte de los deberes morales en particular. Cada uno fundamenta de diferente modo estos deberes, valoriza de diversas maneras las virtudes morales, da distinta significación a la culpa; y sin embargo casi todos convienen en aceptar los mismos deberes, las mismas virtudes, las mismas culpas, partiendo de distintos principios. Basta comparar al efecto los principios morales de Pitágoras, Sócrates y Platón, de los Cínicos y Estóicos, o de Locke, Kant y Schleiermacher, para citar sólo unos pocos filósofos. Todos establecen diferentes principios morales, y todos admiten más o menos los mismos deberes y las mismas virtudes como base de la vida moral.

Lo cual demuestra evidentemente que la filosofía moral no opera únicamente con categorías lógicas, ni razona con la razón pura, porque en tal caso de diferentes principios se deducirían diferentes deberes y virtudes; sino al contrario, en filosofía moral *domina* un elemento distinto de la lógica formal, *el elemento de los valores*, que subyuga incluso el orden lógico. Sólo así se explica el fenómeno indicado.

Así se explica también por qué en tantos siglos de filosofía y teología moral no se ha llegado a fijar definitivamente el orden moral: es que los diversos sabios valorizan de distinto modo los elementos del orden moral. Casi todos quieren determinar el orden moral con su propio ingenio, y procuran *construir* un orden moral con el material de sus ingeniosos principios. Pero tal intento es un gravísimo desvío. La historia humana demuestra que *el orden moral no puede ser construido por los hombres*, ni puede ser deducido de solos principios teóricos. Porque *el orden moral se funda en el orden óntico*, o sea, *es una manifestación de la misma naturaleza del hombre en el mundo*. El orden moral es y existe con el hombre. Hay que descubrirlo y conocerlo como se conoce la luz o el calor; no puede ser construido con teorías.

Santo Tomás lo constata con una sentencia transcendental cuando dice: «Est quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu (ut est ordo logicus)... Tertius autem ordo est quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis». (in I Eth. lect. 1). Este último orden, fundado en los dos primeros, es *el orden de la ciencia moral*. Pues esta ciencia moral descubre otro or-

den transcendental, como enseña el mismo Doctor Angélico (ST. I, 21, 1 ad 3): «Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum... ut unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum». Este doble orden es *el fundamento del orden moral* «quem ratio non facit», sed in rerum natura invenit. *El orden moral es la relación conatural del hombre con las cosas, con los demás hombres y con Dios*, de donde nace *el deber moral*. «Nomine debiti importatur quidam ordo exigentiae, vel necessitatis alicuius, ad quod ordinatur». (ST. ib.). El deber es pues una cierta necesidad moral que la dignidad y perfección humana exigen al que tiene que hacer lo que corresponde a su naturaleza (3).

4. *La tradición humana sobre el orden moral*.—Son tan multiformes y varias las costumbres de los pueblos primitivos, que parece imposible reducirlas a unidad. Sin embargo el atento observador descubre en medio de la casi infinita variedad de usos y formas de la vida moral entre los pueblos primitivos, cierta uniformidad de principios, normas y valores, que dan unidad y orden a tanta diversidad de costumbres. En el fondo hay *un solo orden moral*, que se encuentra velado con formas supersticiosas y creencias fantásticas; pero los etnólogos y misioneros, conocedores del alma de esos pueblos, constatan fácilmente debajo de las formas externas un solo orden moral que domina en todas partes. Así aparece la verdadera realidad del orden moral—ordo quem ratio non facit—que domina toda la actividad humana de todas las razas, culturas y civilizaciones, sin distinción de color o grado en la escala cultural (4).

Más todavía. Un estudio comparativo de las culturas de los pueblos primitivos nos descubre otro curioso fenómeno. Cuanto más primitivos sean los pueblos, como p. ej. los Pigmeos, tanto más pura tienen la idea de Dios, más naturales y honestas son sus costumbres,

(3) Véase el prólogo a la I, II de la Suma. Un resumen preciso y conciso sobre el orden según Sto. Tomás se halla en E. T. TOCCAFONDI, *La Filosofia come scienza dell' Universalità e necessità dell' Ordine*, Roma, 1942.

(4) El carácter de este estudio no permite acumular aquí testimonios que demuestren nuestras afirmaciones. Véanse al efecto: LE ROY, *La Religion des Primitifs*, París, 1909; V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Freiburg i. Br. 1911; W. SCHNEIDER, *Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Köln, 1895. Muy útil es también el compendio de O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1934.—Las afirmaciones de viajeros o exploradores que describen las costumbres de los pueblos primitivos apenas tienen valor científico en lo referente a religión y moral, porque es necesario convivir muchos años con esos pueblos para conocer su alma religiosa y moral. Las obras citadas se basan principalmente en testimonios de buenos conocedores de los pueblos primitivos.

más uniforme y bien regulado el orden moral (5). Esto parece demostrar la existencia de una tradición primitiva, cuyo contenido son las ideas fundamentales de la vida religiosa y moral. Y realmente muchos pueblos primitivos tienen en sus mitologías y tradiciones sagradas recuerdos de una revelación primitiva (6).

Las primeras manifestaciones culturales de los pueblos antiguos confirman la misma verdad. Los elementos espirituales de las culturas de China, Japón, India, Persia, Egipto, Babilonia descansan en una antiquísima tradición, la cual supone un perfecto orden moral.

Los Orientales basan su vida moral sobre un concepto profundo de la vida, desconocido a los Occidentales. Porque la vida, más que el ser, es para ellos el concepto básico de toda la filosofía. No pueden concebir nada sin vida,—y no van tan descaminados,—porque todo ser temporal debe haber recibido originariamente su existencia de un ser viviente. El mismo Aristóteles confiesa que sin vida no hay ser, y Dios es vida perfectísima (Met. XII, 7, 1172 b; cfr. in XII Met. lect. 8; ScG. I, 98).

La doctrina de Lao-tse (7) nos trasmite una antiquísima tradición que supone un supremo principio cósmico, el cual es al mismo tiempo norma segura del orden moral, que regula la existencia de las cosas y dirige a su propio fin las acciones humanas. Se llama Tao, y expresa un concepto intraducible que significa: vida, norma o el sentido de las cosas. También Confucio, Meng-tse y los otros sabios clásicos de la China antigua reducen la sabiduría humana a la vida moral y doméstica, porque ésta es la fuente de la vida.

Un principio parecido del orden moral es «Rita» en los libros Ve-

(5) Las investigaciones etiológicas desde el principio de este siglo han dado un resultado sorprendente. Para orientación en la materia véanse muchos artículos de la Revista «*Anthropos*», publicada en Viena; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912-1941 (tiene siete grandes volúmenes; y parece que continúa su publicación); W. SCHMIDT U. W. KOPPERS, *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, Regensburg, 1921; TACCHI VENTURI, *Storia delle Religioni*, Torino, 1943-1936, y varias otras obras etiológicas de la escuela cultural-histórica, dirigida por W. Schmidt.

(6) W. SCHMIDT, *Die Offenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, München (sin indicación de año, 1923?).

(7) LAOTSE es un pseudónimo de un sabio chino del siglo VII a Chr. que transmitió a la posteridad la sabiduría de la tradición antigua en un libro intitulado *Tao-te-ting*. Es uno de los libros fundamentales de la cultura espiritual china. Dice entre otras cosas: «Tao comprende todo lo existente, pero su vida no se agota con la existencia. Es un abismo como el padre de todo lo criado, Tao mitiga lo áspero, resuelve la confusión, modera el resplandor y se une con su polvo. Aunque invisible es ciertamente real» (Tao-te-ting, 4). «La norma del hombre es la tierra, la norma de la tierra es el cielo, la norma del cielo es Tao, mas la norma del Tao es el mismo Tao» (ib. 25).

das de la antigua India. Es un principio cósmico y moral al mismo tiempo, que regula los cielos, la tierra y todas las acciones de los hombres (8).

Los antiguos Persas del Avesta concretaron el principio del orden moral en la divinidad Mitra-Varuna, ordenador del mundo, sapientísimo Rita, que defiende en la tierra la verdad y la justicia, obligando a los hombres a sujetarse a la ley, para que haya orden en la comunidad según la firme ley del cielo (9).

Divinidades semejantes, aunque de carácter notablemente diferente, son Thoth y Maat de los antiguos Egipcios. Thoth es el dios del sol, señor del mundo, que dirige y juzga el destino de los mortales. El revela a los dioses y a los hombres lo que hay que hacer, y asistido de Maat, vela sobre la veracidad, la justicia y el orden moral (10).

En Babilonia dirigía el orden moral el dios Babbar-Samas, señor de la justicia remunerativa. Personificado en el sol pasa todos los días revista a lo que sucede en la tierra, y descubre el orden y desorden de las acciones humanas, para remunerarlas según justicia. Algunos de sus preceptos tienen cierto parecido con pasajes de los Proverbios (11).

Entre los antiguos pueblos occidentales: griegos, itálicos, germanos, celtas, vigía un orden moral casi uniforme. Todos veneraban con piedad los dioses, honraban los padres, parientes y huéspedes, amaban la patria; execraban el adulterio, el homicidio, el latrocinio, la mentira y la infidelidad (12). Entre los griegos la diosa Themis, hija

(8) OLDENBURG, *Die Religion der Veda*, Stuttgart, 1923, pág. 195-198. La literatura antigua de la India está llena de testimonios del orden moral según la idea de esa admirable cultura. Véase un ejemplo entre mil: «Las acciones proceden del Uno, es decir, de la vida que lo compenetra todo... El que se aprovecha de cada momento de su vida y se niega a extender la mano para darle movimiento, ese es un parásito y un ladrón, que recibe sin dar nada en cambio. Pero es sabio el que obra de otra manera y hace bien su obra en el mundo, sin apegarse a los frutos de la misma y teniendo concentrada su mente en el conocimiento de la Realidad... Participando de todo y obrando como el deber lo reclama, jamás se hará esclavo del mundo exterior. Su confianza, su esperanza y su ciencia son fijas en lo imperecedero, en la única cosa de que depende. Por eso la acción procede del deber libre e independientemente, y conduce directamente a la conciencia y al plano del espíritu» (*Bhagavat Gita*, trad. ital. por YOGI RAMACHARAKA, Milano, 1940, página 30 y sigs.). También los discursos de Buddha abundan en doctrinas de esta ideología moral.

(9) CHR. SCHROEDER, *Rasse und Religion*, München, 1937, pág. 175 y 253 siguientes; B. HEINEMANN, *Varuna-Rita-Karma*, Beiträge zur Literaturwissenschaft Indiens, Leipzig, 1913, pág. 325-335.

(10) A. ERMANN, *Die Religion der Aegypter*, Berlin, 1934, pág. 57 sigs.

(11) A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*.

(12) L. KUHLENBECK, *Entwicklungsgeschichte des römischen Rechts*, Mün-

de Urano y Ge (cielo y tierra) personificaba el orden moral y jurídico, vigilando en la tierra sobre su observancia. El orden moral y social se consideraba sagrado e inviolable, y por encima del derecho humano había un derecho sagrado y divino (13).

Un orden moral superior, fundado en la religión del reino de Dios en la tierra, tuvo origen y confirmación con la revelación divina del Antiguo Testamento. Este orden moral confirma la tradición antigua y la perfecciona, elevándola a un plano superior y dándole autoridad divina. Es un orden religioso, moral y jurídico, coordinado con el orden cósmico, efecto de la divina providencia en el mundo (14).

Jesucristo perfeccionó este orden establecido, creando el orden cristiano, basado en su obra redentora que nos mereció la gracia divina, con cuyo auxilio pueden los hombres más fácilmente observar el nuevo orden establecido. Es el orden de caridad y del reino de Dios entre los hombres, único capaz de superar con la vida sobrenatural el orden existencial que sujeta al hombre a la temporalidad del mundo (15). El orden cristiano no destruye el orden existencial, sino que lo deja en un plano inferior que naturalmente le corresponde en la totalidad de la vida humana (II Cor. 4, 7-12; 5, 14-21).

5. Esta doctrina de la vida, o más exactamente, *la nueva vida* moral, regeneró al género humano, transformó poco a poco el mundo, estableciendo por doquier el orden moral cristiano. San Agustín, Santo Tomás y otros maestros escolásticos explicaron científicamente este orden moral en el cuadro general de la filosofía y teología.

Por desgracia para la ciencia moral, la tradición escolástica fué pronto interrumpida. Desde que el cuarto Concilio Lateranense prescribió la confesión anual a todos los fieles, las SUMAS casuísticas (*Summae Confessorum*, *Summae casuum poenitentiae*) comenzaron a sustituir la moral escolástica. Las principales, *Summa de casibus poenitentiae* de San Ramón de Peñafort, y *Summa Asiesana de ca-*

chen, 1913, pág. 31-76; CHR. SCHRODER, *Rasse und Religion*, 1937; H. SCHNEIDER, *Germanische Altertumskunde*, München, 1938, pág. 177-201.

(13) U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, I, pág. 11 sgts. y 206 sgts.; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin, 1935, II, pág. 129 sgts.; R. STAMMLER, *Die Lehre des Richtigen Rechts*, Berlin, 1902, pág. 30 sgts.

(14) P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn, 1940, pág. 140-189. -- En los «Proverbios» se hallan pasajes clarísimos que demuestran el carácter cósmico y moral al mismo tiempo de la sabiduría, que representó la «ley eterna» y el «orden del mundo». Cfr. Prov. 8, 12-36.

(15) KARL ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, 9. Aufl. Düsseldorf, 1940; J. HERKENRATH, *Die Ethik Jesu*, Düsseldorf, 1926; K. WEISS, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit*, Münster i. W. 1927; K. BENZ, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Freiburg i. Br. 1912; J. BOVER, S. I., *San Pablo maestro de la*

sibus poenitentiae de un fraile franciscano de Asti, como también la *Summa Pisana* del Dominicano P. Bartolomeo de Pisa, y más tarde la célebre *Summa Summarum* de Silverio Prierias, formaron en adelante las fuentes de la teología moral de los siglos XVI y XVII. La doctrina expuesta fué sistematizada, desarrollada y unificada, dando origen al cuerpo de doctrina de la Teología moral que San Alfonso de Liguori condujo a su máxima perfección. Desde entonces la teología moral apenas dió un paso adelante en medio del progreso universal de todas las ciencias (16).

Pues esta teología moral tradicional no trata directamente de la vida moral, ni expone explícitamente el orden moral del mundo; porque es esencialmente práctica, ordenada a la recta administración del Sacramento de la Penitencia. Pertenece, es verdad, al orden moral, pero *supone y no expone este orden moral; supone la fe cristiana y la absoluta obediencia y sujeción al orden moral establecido*. Interpreta la norma y la regla de obrar bien en los distintos casos de la vida moral, pero no describe ni demuestra científicamente la naturaleza de la vida moral en su totalidad.

La teología moral supone el hecho de los deberes del cristiano—el decálogo, los preceptos de la Iglesia, las normas religiosas morales—y por consiguiente no explica la naturaleza del deber, ni el origen de la responsabilidad, ni la esencia y fenomenología de la conciencia, ni la existencia y jerarquía de los valores morales, ni mil otros problemas morales que torturan en nuestros días la conciencia de muchísimos hombres que sinceramente quieren cumplir con sus deberes, y no encuentran quien les dé una mano para guiarlos a través del laberinto de la vida existencial a la vida perdurable de los valores morales que muestran al hombre su destino.

Por lo cual la teología tradicional, si es *útil, insustituible y necesaria a los Confesores*, no es suficiente ni apta para enseñar a los fieles cristianos *toda la vida moral en el orden existente en el mundo*.

Más importante para la cultura de la vida moral cristiana es la ascética, porque describe y expone la vida de perfección religiosa, y propone normas y consejos para seguir el camino de la perfección, con los medios más aptos para obtenerla; pero por desgracia la as-

vida espiritual, Barcelona, 1940; J. ZARAGÜETA, *El Cristianismo como doctrina de la vida y como vida*, Madrid, 1939.—En estas y otras obras del mismo género pueden apreciarse bien los valores pedagógicos y formativos de la vida moral cristiana en toda su eficacia histórica. Pero es menester conformar la vida cristiana a estos principios divinos. No basta conocerlos.

(16) Véase IVO ZEIGER, S. L., *Katolische Moraltheologie heute*, en «*Stimmen der Zeit*», 1938, pág. 143 sgts.

cética no ha llegado a dominar el espíritu del pueblo cristiano como lo exige su condición.

El hombre existente en el mundo no puede desprenderse de su vida existencial. Son conmovedoras las angustias y congojas de San Pablo que agitan su ánimo bajo el peso de la vida existencial (Rom. 7, 14-25; II Cor. 12, 7-10). Las pasiones, los afectos y apetitos no son malos por su naturaleza, y pueden ser un valioso factor positivo en la vida moral. Pero desviados de su propio fin, impiden la perfección moral. La vida económica, estética y social, la vida en el mundo, los afanes y cuidados por la vida temporal no son malos en sí, y sólo la malicia del hombre puede convertirlos en estorbos de nuestra perfección moral. La civilización y las ciencias profanas no son malas: al contrario, son necesarias—*diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* (Rom. 8, 28).—Hay que aceptar la vida como es en el mundo existente, cargando con el peso que nos impone, y trabajar denodadamente en la obra de nuestra perfección. La vida moral no es separable de la vida existencial. La verdadera moral y ascética superan la vida existencial y la convierten en una vida superior que conduce a la perfección, «*Quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum*» (Rom. 7, 24-25).

6. A causa de las dificultades de la vida que la ciencia moral corriente no resuelve, muchos autores encuadran la vida moral en un orden psicológico o pedagógico. Quieren perfeccionar al hombre perfeccionando su actividad psíquica, como si la vida moral dependiera únicamente del normal funcionamiento de las potencias del alma y de los sentidos del cuerpo.

La moral psicológica se convirtió pronto en un campo de Agramante, donde en la lucha de sistemas y teorías nacían por doquier multitud de psicologías diferentes, desde la psicología etnológica hasta la psicoanálisis—un manual de psicología que tengo a la vista describe veinticinco psicologías diferentes—y todas tienen la pretensión de formar al hombre perfecto. También algunos moralistas católicos se ayudan de la psicología y medicina para moralizar al hombre cristiano. Basta citar «*Handbuch der praktischen Seelsorge*» de Ludovico Ruland. Son esfuerzos dignos de loa, pero fuera de camino, porque gastan sus energías en accidentes que no afectan directamente la vida moral, y mientras tanto descuidan lo que más importa, *la vida total del hombre cristiano*.

Los trabajos psicológicos más interesantes son los referentes a la formación del carácter humano. Por más que no exista todavía unidad de método ni de doctrina, hay que confesar que la *psicología de la vida* de las escuelas de Simmel y Klages, la *constitutiva* de Kretschmer y la *comprensiva* de Dilthey, Spranger, Pfänder y disci-

pulos han contribuido no poco a profundizar los elementos morales de la vida. Son todavía muy incompletos sus trabajos, porque no aprecian bien el valor religioso en la vida espiritual, y dan demasiada importancia a la vida afectiva en detrimento de la vida intelectual. No logran comprender el orden moral del mundo y desconocen el orden moral cristiano. Sin embargo valorizan bien y relevan justamente el elemento vital y espiritual en la constitución característica del hombre.

A esta clase pertenece también, aunque más extremista y superficial, la escuela positivista, que ignora el espíritu humano y reduce su vida a funciones de acción y reacción de glándulas y nervios impresionados por el mundo externo o por disposiciones naturales internas. El orden moral de esta escuela se reduce a nada. Científicamente superada, ejerce todavía su influencia en la vida práctica de no pocos hombres descreídos y materialistas.

7. El otro polo de la ciencia moral-psicológica es el constituido por la filosofía existencial. En esta ideología domina la existencia humana. Pero esta existencia no es una realidad de hecho, sino un continuo hacerse de esta realidad. De donde se sigue que la moral humana resulta obra de la situación y ambiente de cada persona, la cual con más o menos habilidad tiene que abrirse su camino a través del mundo existente. Proviene de la nada. Pendiente siempre de las posibilidades de lo que podría ser, cae frecuentemente en la trivialidad de lo impersonal de las masas, del cual estado no puede sustraerse sino con el esfuerzo de su conciencia, elevándose otra vez al rango de su propia personalidad.

De este modo la vida humana es el resultado de una lucha heroica entre el ascender y elevarse a su propio ser consciente, y las caídas a la trivialidad de lo impersonal. La perfección de la vida no depende—como en la doctrina del psicologismo—del curso afortunado de las cosas, sino de la decisión personal de la voluntad de cada uno. El fin del hombre es, pues, libertad, decisión, determinación. El hombre es lo que ha querido ser, y será lo que quiere ser. No puede inculpar las circunstancias ni la fortuna, porque debe superar estas circunstancias y crearse su fortuna con su decisión personal. Debe crearse su propio ser personal.

El deber del hombre existencial es claro. Pero no se ve en qué consiste el ser personal que debe ser creado. No se da ninguna ley, ninguna norma, ningún valor seguro de la vida moral. El hombre como persona debe crearse a sí mismo con su propia voluntad. Ignorando la creación del mundo por Dios, hace nacer en el hombre la angustia que consume su vida terrena. Dice que lo perfecto consiste en bastarse a sí mismo, aunque sea menester abrirse el camino a través de las víctimas de su obra.

Según la filosofía griega, el pensamiento humano es determinado por lo universal y lo particular. Lo supremo de lo universal es Dios, acto puro y sumo bien; lo ínfimo de lo particular es la nulidad o casinada. El hombre reúne en sí algo de los dos extremos: su existencia está entre lo universal y lo particular. Pero lo particular no se funda en la nada, es positivo, un ser que está constantemente perfeccionándose, añadiendo siempre nuevas perfecciones—o imperfecciones—a su ser. Muchos siglos ha durado en la filosofía la lucha entre lo universal y lo particular, cuya última fase es la filosofía de Heidegger, que es la profanación del pensamiento cristiano representado por Sto. Tomás. Según Heidegger el mundo recibe su ser y su perfección de la nada. Lo finito y lo temporal son las formas de su ser. El hombre moral es el creador de su propio ser, que de la nada, por la que fué arrojado al mundo, construye su propia persona.

La filosofía existencial ha planteado con claridad un profundo problema del orden moral, pero su solución es errónea y falsa, por confundir la naturaleza del ser con el fenómeno o apariencia del mismo ser. El orden moral de su filosofía es, por consiguiente, no sólo insuficiente, sino también absolutamente inadmisible, porque es opuesto a la realidad de las cosas. (17).

8. En el tiempo preparatorio de la revolución francesa y siguiendo su espíritu, publicó Kant su crítica de la razón práctica, como complemento de su crítica de la razón pura. Con esto separó Kant la vida moral del orden óntico y la fundamentó en la autonomía de la razón y de la libertad. El hombre se convirtió, según su sistema, en norma de su propia vida moral.

Ya hemos visto cómo los sistemas morales psicológico y positivista, al igual que el existencial, trataron de superar la moral formalista de Kant,

Otra corriente no menos notable, la filosofía de los valores, se esforzó por corregir el desvío sufrido por la filosofía kantiana.

El origen de la filosofía moderna de los valores debe buscarse en la ideología de Platón. San Agustín, sin emplear el vocablo, describe

(17) Una buena orientación sobre la vida existencial se halla en R. SCHERER, *Christliche Weltverantwortung*, Freiburg i. Br. 1940 y P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, Salzburg, 1937.—Buenas críticas de la filosofía existencial: J. ITURRIOZ, S. I., *La Filosofía de lo Contingente*, en «Estudios eclesiásticos», 1942, pág. 513-557. El mismo Padre ha traducido ahora el notable libro de A. DELP, *Existencia trágica. Notas sobre la filosofía de M. Heidegger*, Madrid, 1943. Véase también H. U. v. BALTHASAR, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, in «Stimmen der Zeit», 1939, pág. 1 sgts. y H. J. RECHTMANN, *Das Menschenbild der Existenzialphilosophie und der christliche Glaube*, «Stimmen der Zeit», 1941, pág. 117 sgts.

exactamente la mayor parte de los valores de la vida. El tratado del bien y de los fines, los tratados de las virtudes y dones, afectos y pasiones de Sto. Tomás no son otra cosa que exposiciones acabadas de los valores del alma (18). Pero Kant fué quien acuñó el concepto del valor y a él se atribuye—sin razón—la paternidad de la filosofía de los valores.

Realmente fué Lotze quien por primera vez pasó conscientemente la ciencia moral sobre los valores. Los positivistas en reacción contra Kant y Hegel, negaron la realidad del espíritu y todo elemento de la vida superior. Contra la doctrina positivista estableció y afirmó Lotze la realidad de los valores espirituales. Desarrollaron su doctrina, pero en un cauce kantiano, Windelband y Rickert. Otros autores, principalmente Fr. Brentano, Bauch, Scheler y Nic. Hartmann inyectaron nueva vida a la doctrina de los valores, basándola en la fenomenología de Husserl, y atribuyendo a los valores una virtud finalista de la vida. Era éste un gran progreso, porque de este modo fueron los valores íntimamente unidos al destino del hombre. Todas las fuerzas dinámicas de la vida espiritual se revelaron ser derivaciones de los valores, y con ello *la ciencia moral adquirió un aspecto completamente nuevo*.

El gran error de estos filósofos consiste en atribuir autonomía a los valores. Según su ideología el mundo espiritual se divide en dos grandes reinos autónomos: el reino de los seres y el imperio de los valores. Estos dos grandes poderes dominan también la vida moral de cada hombre.

De creer a sus doctores (Scheler y Nic. Hartmann), los valores son esencialmente objetivos y superindividuales, sustraídos a la arbitrariedad del sujeto. Con esto queda categóricamente eliminado el relativismo de los valores, y por ende de la vida moral. El orden de los valores se coordina de frente al orden de las ideas, como el otro polo de la vida espiritual. Las ideas pertenecen al orden intelectual y su relación con los seres determina la región de la verdad. Los valores dominan el orden emocional o del corazón, dando origen al imperio de los valores en la región del bien.

El orden de los valores es un orden jerárquico: hay valores superiores e inferiores, valores positivos y negativos, espirituales y ma-

(18) San Buenaventura y Duns Scoto exponen por principio la misma doctrina y verdad que Sto. Tomás. Y si llegan a distintas conclusiones, es debido a su diferente modo de *apreciar y valorizar* los elementos de la vida moral. Dan otro valor a los mismos principios morales. No se trata pues, de verdad o error, sino del diferente valor de la misma verdad.—Hay que advertir sin embargo, que si la diferencia de la valoración resulta excesiva o desviada, como p. ej. en Occam, entonces pueden originarse verdaderos errores.

teriales, religiosos, morales y existenciales. Y todos deben estar justamente coordinados para constituir el orden moral.

Los valores no son plenamente percibidos y comprendidos por el intelecto, sino por la conciencia. Como el color no puede ser percibido por el oído, así el intelecto solo no es capaz de percibir y apreciar el justo valor de las cosas y personas, porque los valores no son conocidos—no son la verdad—sino son apreciados y se imponen a la conciencia. Lo cual no quiere decir que el intelecto no pueda discernir el valor verdadero del valor falso. Lo *verdadero* y lo *falso* del valor es propio del intelecto; pero el valor como tal se sustrae al intelecto especulativo.

Los valores pertenecen originariamente al orden ideal y espiritual, pero pueden realizarse y pasar así al orden de la realidad. Por ejemplo la virtud de la fortaleza es un valor ideal; en Judas Macabeo es un valor real. Por donde se ve, que los valores no son elementos reales como los átomos, sino como ideales; no son seres como las moléculas; ni indican lo que son las cosas, sino lo que deben ser y cómo deben ser. Aun los valores realizados, en cuanto valores, significan lo que *deben ser las cosas o personas*.

Esto es, en breves palabras, un esbozo del sistema doctrinal vigente de los valores. Luego hay multitud de opiniones contrastantes, y no todas las afirmaciones anteriores son admitidas por todos los autores.

9. La historia de la filosofía nos manifiesta muchos otros modos de concebir el orden moral. Entre los antiguos están en primer lugar Pitágoras y Heráclito, quienes derivan el orden moral de una ley natural cósmica, que es la norma suprema de la vida moral. Más tarde Platón y los Estoicos desarrollaron y profundizaron este hermoso pensamiento, pero todos se enredaron en las mallas de un panteísmo intelectualista.

Platón y Aristóteles sentaron, aunque de diferentes maneras, el fundamento de la doctrina de los valores. El hombre tiende naturalmente al bien. Dice Aristóteles (Eth. I, 6, 1098 a): «el bien humano es la operación del alma en conformidad con la virtud; y como hay diversas virtudes, su operación debe concordar con las mejores y más perfectas virtudes. A lo cual hay que añadir, que esta operación debe durar toda la vida».

El orden moral de los antiguos se concentraba en el Eudemonismo, o en buscar la felicidad. Las diferencias de los filósofos consistían sólo en concretar más la naturaleza y cualidades de la felicidad. Había quienes la hacían consistir en la posesión del sumo bien; quienes la buscaban en el placer de los sentidos; estos la ponían en la ecuanimidad del ánimo frente a las vicisitudes de la vida; otros creían

encontrarla en la conformidad de nuestro obrar con la ley eterna. Casi todos se esforzaban por construir con su mente un orden moral en armonía con su concepto de felicidad.

Desde el predominio del Cristianismo en el mundo occidental hasta el siglo xv apenas existía el problema sobre el orden moral, porque el mundo cristiano sin contrastes relevantes admitía de grado la validez del orden moral religioso, el cual era tenido como único digno del hombre. La teología y filosofía se contentaban con demostrar la armonía perfecta entre la fe cristiana y la recta razón humana, entre la norma cristiana y la conciencia moral: toda la vida religiosa y moral podía desarrollarse sin trabas de peregrinas teorías. La doctrina cristiana era la única norma de la vida moral, y en consecuencia no existían problemas inquietantes sobre el deber y la responsabilidad, sobre la naturaleza y el modo de obrar de la conciencia, sobre la vida existencial y los valores eternos, por cuanto la ideología cristiana era teocéntrica. No se conocía la gran herejía de la autonomía de la razón humana.

Con el predominio del Renacimiento en el siglo xv comenzaron a brotar nuevos órdenes morales, excogitados por filósofos de mente poderosa, pero desorientados en su modo de pensar. Marsilio de Padua, Grocio, Machiavelli, Hobbes, Locke, Shaftesbury, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant, Hegel, Fichte, Marx, Comte, Spencer, Nietzsche, Scheler... son como las piedras milenarias en el camino de las nuevas construcciones del orden moral. El resultado de tantos pareceres fué un indecible caos en la vida moral. La incertidumbre y la desorientación de la vida moral que caracterizan la historia de los últimos siglos, son el fruto legítimo de estas filosofías. Otras veces los sistemas filosóficos no eran otra cosa que la expresión científica de los sentimientos inquietantes que dominaban al hombre de su época. Vida moral y filosofía se completan en la realidad de la historia.

En este caos de sistemas morales prevalecieron *el utilitarismo*, que llama moral lo que juzga útil, y es el principio fundamental del capitalismo moderno con su estructura social; *el idealismo estético*, que cree moral lo que tiene elegante apariencia de dignidad imperturbable, cuyo tipo es el gentilhombre burgués del período liberal; *el sociologismo*, que da nombre de orden moral al resultado de la cultura social de cada pueblo en su propio tiempo.

Todos cohonestan su ideología moral con alguna teoría, que dicen ser la única verdadera, y destruyen así la verdadera vida moral. Es, pues, deber del hombre cristiano, consciente de su dignidad, superar este caos y manifestar al mundo la virtud superior y la eficacia de la vida moral cristiana, como la predicó Jesucristo en su Evangelio (Io. 14, 1-15, 17; Eph. 2, 1-5, 20), ordenando a los Apóstoles

predicarla a todo el mundo: «Id e instruid a todas las naciones en el camino de la salud... enseñándoles a observar todas las cosas que yo os he mandado»; y como San Pablo cumplió su misión: «Renováos, pues, en el espíritu de vuestra mente o interior de vuestra alma, y revestíos del hombre nuevo que ha sido creado conforme a la imagen de Dios en justicia y santidad verdadera» (Eph. 4, 23-25).

II.—El orden moral en la vida real del hombre cristiano.

10. Sin polémica alguna y fijándonos únicamente en la realidad de la vida humana en el mundo cristiano, expondremos brevisísimamente el orden moral según los principios de Sto. Tomás, aprovechando los adelantos científicos de los últimos tiempos. De modo que no copiaremos la doctrina del Doctor Angélico, quien escribió para el siglo XIII, sino siguiendo sus principios procuraremos proponer el orden moral cristiano para los hombres del siglo XX, como él lo hizo para su tiempo. Nos esforzaremos por hacerlo de modo como haría el Santo Doctor si viviera entre nosotros. Temeraria empresa tal vez; pero empresa necesaria, y esta persuasión nos da aliento y valor.

El R. Dom Odón Lottin, O. S. B., publicó en 1924 en «Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie» un notable estudio intitulado: *L'ordre moral et l'ordre logique d'après S. Thomas d'Aquin*. La comparación—no muy adecuada—del orden moral con el lógico, hizo desviar al sabio investigador de su tema propio a un terreno demasiado teórico, restringiendo el orden moral a la ciencia y conciencia moral, que no representen todo el orden moral objetivo. Porque la ciencia moral pertenece más al orden lógico que no al moral; mientras el orden moral objetivo es de una categoría diferente del orden lógico. Son dos órdenes de diverso género que a veces se complementan, pero nunca se confunden. El orden lógico busca la verdad; el orden moral tiende a la realización del bien.

Una cosa parecida sucede con el orden religioso. En la vida práctica y en la teología moral, no se distingue a veces suficientemente el orden moral del religioso. Frecuentemente se llama orden moral lo que es religioso, y viceversa. Sin embargo son dos órdenes bien distintos. De modo que un hombre irreligioso no queda por eso dispensado del orden moral, y está estrictamente obligado a sujetarse al dictamen de su conciencia moral, aunque haya abandonado la vida religiosa. Si en la vida práctica y en la historia van íntimamente unidos los dos órdenes, es debido a la unidad espiritual de la vida humana, a la cual pertenecen los dos órdenes; pero en la vida espiritual distinguimos diversos órdenes, y entre ellos el religioso y el mo-

ral. El orden moral se refiere al perfeccionamiento moral de la persona en la comunidad humana; el orden religioso tiene por objeto el culto y la adoración de Dios. Cuando el culto divino tiene relación directa con la perfección del hombre—lo cual sucede no pocas veces—entonces, se compenetran los dos órdenes, pero nunca llegan a confundirse. El orden religioso queda siempre distinto del orden moral.

Lo propio hay que decir de los órdenes social y jurídico, que por su esencia están íntimamente unidos con el orden moral. Son como emanaciones del orden moral, del cual reciben su ser, vida y vigor. Representan en el orden del mundo como el marco exterior del orden moral en la organización de la comunidad humana.

Como en un mismo organismo humano hay un sistema sanguíneo, otro nervioso, otro respiratorio, otro digestivo, y cada uno depende de todos los demás sin confundirse con ellos; así en la vida espiritual humana existen los órdenes religioso, moral, jurídico, social, ideológico, estético, dependiendo cada uno de tal modo de los demás, que sin ellos no puede existir; pero todos se distinguen entre sí por su propia naturaleza.

Ningún orden de la vida espiritual puede ser autónomo; todos son interdependientes, pero al mismo tiempo *ennómos en su propia esfera*, es decir, todos se desenvuelven en la vida humana según la íntima ley vital de su propio orden. Como el protoplasma se desarrolla en virtud de su propio ser hasta llegar a ser un hombre físicamente perfecto, así en el orden espiritual: de disposiciones insignificantes que el niño inconsciente hereda con su sangre y de energías espirituales latentes, se desarrolla, sin merma de la libertad humana, la vida moral de la persona, gracias a mil factores espirituales que no es dable señalar ni prever en el niño.

Porque el orden moral comprende *toda la vida humana* y modera toda su libre actividad en la ennomía de su propia naturaleza. Es la forma sustancial del espíritu humano, que plasma, informa, transforma y da valor superior a cada una de sus manifestaciones; y unidad a las múltiples actividades de su vida. «Dicitur autem vita vera... ex hoc quod attingit suam regulam et mensuram, scilicet, divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet» (ST. I, II, 109, 2 ad 5).

Esto se dice fácilmente en un libro, pero en la vida humana vivida y combatida en el mundo, el orden moral viene a ser el resultado de la relación y unión de las más opuestas tendencias, obtenida a fuerza de luchas y angustias: espíritu y materia, amor y dolor, religión, virtud, pecado y gracia divina, obran constantemente sobre la libre voluntad del sujeto. *El orden moral es la pacífica o belicosa coordinación de principios, energías, potencias e intenciones de los más*

distintos órdenes a un mismo fin. para dignificar y perfeccionar la persona humana en comunidad con los demás hombres. La dirección prudente en los contrastes y angustias de la vida humana con creta puede fomentar muchísimo más la perfección moral, que no los ingeniosos principios y reflejos sobre la obligación o no obligación de una ley en un acto. El contentarse con lo estrictamente obligatorio es una rémora, y a veces un impedimento en el desarrollo de la vida moral.

A este fin examinaremos brevemente la estructura característica del orden moral en la vida existente en el mundo concreto. Procuraremos describir *el orden moral tal como existe en la vida humana*—*ordo quem ratio non facit* (in I Eth. lect. 1)—sin teorías ni construcciones racionalistas.

11. En primer término el orden moral radica en los principios vitales y disposiciones biológicas y psíquicas de cada persona en particular, en su propio ambiente. A este propósito escribe el P. Crisógono de Jesús: «Toda espiritualidad—el orden moral—refleja el ambiente en que nace, el carácter racial de los sujetos en que vive, los elementos que intervienen en su desarrollo, las condiciones en que llega a su plena madurez... Los Santos no pueden desentenderse del ambiente en que viven. Por muy aislados que estén y por completa que haya sido su labor de abnegación y de despego del mundo, nunca lograrán la absoluta independencia con relación a la sociedad en que viven» (Revista de espiritualidad, 1941, pág. 50 y sigts.)

Pues bien! este ambiente total, que informa nuestra vida temporal es *la existencia*, propia para cada hombre, que llaman también mundo personal. Cada hombre depende en su libre actividad del mundo en que existe. «Esse nostrum est vivere, et per consequens operari... Unde unicuique amabile est operari opera vite» (in IX Eth. 1, 7). Nuestro existir es vivir, y por consiguiente obrar; y de aquí que cada uno gusta tanto realizar las obras de su vida.

El hombre existente comienza por ser un pequeñísimo protoplasma vivo, que crece, se organiza y perfecciona, y viene al mundo como un niño desvalido, sin conciencia de su ser, dependiente completamente del cuidado de su madre. En el seno de su familia se desenvuelve bajo la influencia del ambiente que le rodea: se asimila la cultura, el idioma, las tradiciones patrias y las creencias de sus padres o educadores. Hereda con la sangre disposiciones personales, tal vez enfermedades y defectos, se hace a las costumbres de su ambiente y estima los bienes y valores según las normas recibidas de la comunidad que lo ha criado, y así llega a la conciencia de su ser y se siente responsable de sus actos según las normas establecidas. El hombre que se cree maduro revisa a veces estas normas y las co-

rige en conformidad con su experiencia personal. En lucha con diversas tendencias y a través de trabajos, angustias, amores y dolores se caracteriza su persona moral con conciencia propia en los límites del orden moral establecido en la comunidad que lo formó (19). Un joven chino perfectamente educado en Nanking en los principios de Confucio tiene una conciencia moral muy diferente de otro joven educado esmeradamente en Dublín en los principios católicos. Pero los dos, y todos los demás hombres, *viven en el mismo orden moral, y sólo las formas externas cambian* (ST. I, II, 18, 1).

En primer término la vida humana comprende dos grandes esferas de acción: *la existencial y la trascendental*. La primera conoce sólo valores finitos y temporales; en la segunda dominan los valores espirituales y eternos, que elevan la vida a un plano superior.

La esfera trascendental, base de la vida religiosa y moral, radica en *la razón superior* «*quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis*» (ST. I, 79, 9), la cual sostenida por la fe, esperanza y caridad, e informada por el espíritu de Jesucristo, es *razón cristiana*. En esta razón superior cristiana se funda *la conciencia cristiana* del que se esfuerza por vivir en la ley o ennomia de Jesucristo.

La esfera existencial o temporal es moderada por los sentidos y *la razón inferior* «*quae intendit temporalibus rebus*» (ST. ib), que determina a su vez *la conciencia existencial* (20). Esta esfera existencial consta de dos estratos de elementos vitales: el estrato bio-psíquico y el cultural. El primero comprende la actividad vital y psíquica, y es esencialmente immanente; el segundo abraza toda la actividad externa y produce la obra cultural e histórica de la vida temporal (in I Eth. lect. 12, n. 144; VI, lect. 2, nn. 1135-37). Los dos estratos juntos forman *la vida existencial*, que recibe su última perfección de la vida espiritual, religiosa y moral de *la esfera trascendental*, si ha de conducir al hombre a su propio perfeccionamiento y último fin.

La vida bio-psíquica es una sola en cada persona, por más que tenga varios elementos bien distintos. El primer elemento vital es *la*

(19) Los principios abstractos de la razón, pura por sí o nada ayudan en la lucha incesante de la vida moral por llegar a la perfección. La santidad de la vida no puede obtenerse a fuerza de sabios principios y discursos lógicos, ni con preceptos ingeniosamente combinados; la acción y siempre la acción, con el sacrificio y la abnegación personal—que ciertamente pueden ayudarse de la ciencia, principios y preceptos—son los medios propios para obtener la perfección moral.

(20) Es lástima que los filósofos modernos hayan abandonado la distinción escolástica de la razón superior e inferior. Para una buena exposición de la moral cristiana es indispensable esta distinción, admitida también por San Pablo (Eph. 1, 17-24). La conciencia cristiana es inconcebible sin la razón superior. Porque si no está informada por el espíritu de Cristo y por la fe, esperanza y caridad, ya no puede llamarse conciencia cristiana.

vida vegetativa, que aunque finalista, es espontánea e inconsciente y se sustrae a la libertad. Sólo por excepción e indirectamente puede ser influenciada por la razón. El segundo elemento es el sensitivo, causa de la *vida sensitiva*, de la cual depende también en gran parte la *vida intelectual*, tanto la cognoscitiva como la apetitiva, y se desarrolla en su máxima parte conscientemente por impulso de la libre voluntad del alma espiritual. En este elemento consciente—sensitivo e intelectual—radica principalmente el orden moral y cultural. Comprende el trabajo material y espiritual de la vida vegetativa, sin la cual no puede existir.

La *vida bio-psíquica* contiene en sí muchos elementos de diferentes tendencias, no pocas veces discordantes entre sí. Los afectos y las pasiones no permiten a la razón desenvolverse con la libertad e imparcialidad requerida por la verdad. Los sentidos desorientan frecuentemente los afectos y la voluntad; y la razón desviada por los sentimientos, desequilibra la conciencia moral. Es menester muchísima disciplina, abnegación, ascética y cultura espiritual para ordenar y moderar rectamente la vida bio-psíquica: tarea principal de toda la vida moral. Los principios científicos sólo son insuficientes para crear esta disciplina moral.

El segundo estrato de la esfera existencial reúne en sí los objetos propios de la vida bio-psíquica y la obra producida por la libre actividad humana. Se llama comúnmente *vida cultural*. Esta contiene cuatro elementos principales: 1) el elemento teórico y científico, 2) el económico y práctico, 3) el estético y morfológico, 4) el social y afectivo. Estos cuatro elementos de la vida cultural comprenden toda la libre actividad humana y su obra producida en la vida temporal. Cada persona desarrolla en su vida algunos, tal vez todos esos elementos, a medida de sus disposiciones naturales y las posibilidades del ambiente existencial (21).

12. La *vida psicológica* es de suma importancia para la vida moral, por más que no constituya su naturaleza, como pretenden algunos psicólogos. Tiene un doble carácter, cognoscitivo y apetitivo, y cada uno de ellos es sensitivo e intelectual. En la *vida cognoscitiva* comprendemos toda clase de conocimiento: sensitivo, intelectual, intuitivo, natural, sobrenatural. El conocimiento práctico tiende por su naturaleza a su realización, y está íntimamente ligado a la voluntad, fuente de toda acción consciente.

(21). Esta división de la vida cultural en cuatro elementos se distingue radicalmente de las formas vitales de Spranger (*Lebensformen*, Halle, 7. ed. 1930), el cual estudia a base de la psicología comprensiva el carácter vital del hombre, y no el orden moral de la actividad total humana. Supone una ideología completamente diversa.

Por *vida apetitiva* entendemos toda actividad del alma ordenada directamente a la acción, como voluntad, apetito, afecto, sentimiento, pasión, virtud, vicio, inclinación natural. Los afectos y apetitos impulsan a la acción, si no la retraen o impiden. Pero el apetito no puede obrar conscientemente sino conociendo de alguna manera el objeto apetecido. De aquí su relación íntima con las potencias cognoscitivas. Entre el intelecto y la voluntad, como entre los sentidos, afectos y apetitos hay una constante corriente y referencia, acción y reacción, cuyo resultado es la libre actividad humana.

Por lo tanto en la vida real no se puede hablar científicamente de la actividad de una potencia sin referencia a otras potencias. Quien obra es siempre *toda la persona*, y todas las potencias interesadas entran espontáneamente en acción cuando se trata de ejecutar alguna decisión tomada, y por esto *toda la persona es responsable de todos sus actos conscientes*. Por consiguiente la persona nunca puede excusarse que la razón la engañó, o que el apetito la sorprendió, o que el sentimiento la desorientó, porque ni la razón, ni el sentimiento obran por sí; sólo la persona obra por medio de la razón, del apetito o del sentimiento (22).

La doctrina de Sto. Tomás es bien conocida sobre este punto, y esto nos excusa de exponerla aquí. Sobre la realización íntima de las potencias cognoscitivas y apetitivas pueden consultarse ST. I, II, 9, 1, 13, 1; 14, 1 ad. 1; IV Eth. lect. 2, n. 1137.

Sobre las disposiciones de las potencias y mutua dependencia de las mismas véase ST. I, II, 50, 4 ad 3; De anima, 7 ad 7; 5 ad 5; in I Sent. d. 8, q. 5 a. 2.

La vida bio-psíquica es el depósito de las energías humanas. Sin embargo las potencias y los sentidos no obran nunca por obrar; a ciegas, sino siempre con un fin determinado, para producir algo y lle-

(22) La especulación científica no aprecia siempre suficientemente este hecho, y se pierde en peregrinas teorías psicológicas sobre la actividad de las potencias del alma. La persona es el único sujeto de la vida moral, y esta unidad de vida se manifiesta en cada acto particular. Hay tan íntima relación entre las potencias, que ninguna puede obrar prescindiendo de las otras. El acto más sencillo de conocer, como p. ej. que el tiempo es hermoso, suscita inmediatamente en la voluntad, en el afecto o en alguna pasión movimientos de placer o interés, que a su vez influyen sobre el intelecto cognoscente. Lo mismo, pero con mucha más razón, hay que decir de cada acto de virtud o del pecado. Ejemplos: el Samaritano y el Hijo pródigo del Evangelio. Siempre obra toda la persona (cfr. in VI Eth. lect. 2). En la realidad de la vida no existe la razón pura, ni la voluntad autónoma. — Naturalmente hablamos de la vida normal. Porque puede haber casos anormales en que la vida afectiva prevalece sobre la libre decisión de la voluntad, y quita a la persona su virtud libre de iniciativa. Entonces desaparece también la responsabilidad. Pero estos son casos anormales.

nar la vida de obras propias de su ser. El efecto objetivo de la vida bio-psíquica humana es la vida cultural de la persona.

15. *La vida cultural* es natural al hombre y nadie puede desentenderse de ella, si quiere cumplir con su deber y conservar su honor y honestidad de hombre moral, por más que dependa de su libertad el imprimirle un curso u otro. «Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subiicite eam, et dominamini piscibus maris, et volatilibus caeli, et universis animantibus» (Gn. 1, 28) impone el primer precepto de Dios a los hombres. El trabajo cultural es de ley natural (ST. I, II, 94, 2).

Como un manzano, para ser bueno, debe producir por su naturaleza hojas, flores y frutos, y finalmente madera para el que lo plantó, así el hombre por su naturaleza debe trabajar para vivir del fruto de su trabajo, y ha de producir frutos culturales para Dios y para la comunidad de la cual ha recibido el beneficio inmenso de *la cultura existente*. Esta cultura es el fruto de infinitos desvelos y congojas de muchas generaciones, que a fuerza de privaciones, sacrificios, trabajos y luchas han producido la admirable cultura que llamamos nuestra, y que heredamos por disposición de la divina providencia, la cual nos permitió nacer en medio de este mundo culto ya existente. Muchos otros hombres no han tenido esta suerte, por nacer entre pueblos primitivos de cultura muy elemental.

Los elementos fundamentales de la vida cultural son cuatro, como queda indicado; pero los límites entre los mismos no son definidos, sino inciertos e inestables. Así el elemento económico de la vida se sirve de la ciencia teórica para sus fines e influye sobre la estética orientándola hacia lo útil. En un hombre prevalece el elemento económico, en otros el estético o social, otro carece casi por completo del elemento teórico, el cual domina casi enteramente la vida de un tercero. De este modo *la vida cultural da a cada persona un fondo existencial propio, que es base de su subjetividad, con que percibe y valoriza los objetos de este mundo.*

El elemento teórico de la vida se funda en principios universales, teorías, sistemas, con los cuales el hombre quiere concordar los diversos fenómenos del mundo. Su obra es un raciocinio continuo, pues todo lo quiere reducir a principios o fórmulas generales, como si la vida fuera obra de nuestro ingenio. La realidad concreta del mundo en que vivimos es para él un caso particular de categorías ontológicas, y se convierte en un mundo artificial o ideal. De este modo fueron contruidos todos los sistemas morales que nos legó la historia cultural. La conciencia moral del hombre teórico es una deducción lógica de los principios generales y su aplicación particular al acto concreto.

El hombre en que predomina *el elemento económico* prefiere a otros valores el útil, percibe fácilmente las ventajas útiles en cada caso concreto que se le presenta, sin entretenerse en reflexiones generales. Las categorías teóricas no le interesan. Su modo de razonar es concreto, particular, y fácilmente se hace inepto para discursos abstractos. Es el tipo del comerciante e industrial, como también del obrero de profesión, los cuales se forman una conciencia utilitarista, ciega para los valores de caridad, piedad o amistad, si no aprecian debidamente los valores religiosos y morales.

El elemento estético de la vida comprende todo lo que se refiere a formas bellas y bien proporcionadas, como es hermosa y elegante apariencia. Se funda principalmente en el sentimiento y cultiva lo bello con preferencia a otros valores. Los hombres dominados por el elemento estético completan a veces lo que falta a la vida teórica, adivinando ciertos valores que la ciencia no logra demostrar, por depender más del sentimiento, que la razón teórica no alcanza. Pertenecen a este tipo los poetas, pintores, músicos, deportistas y los que cultivan las bellas artes y las modas. Les falta generalmente el sentido económico, y se forman fácilmente una conciencia hedonista, subjetivista y sentimental, confundiendo lo placentero con lo bueno, por no prestar la debida atención a normas objetivas.

El elemento social y afectivo de la vida se refiere principalmente a los valores del amor y amistad. Su fundamento psicológico es el afecto natural de esposos, padres e hijos, parientes y amigos, que son la base histórica de la familia, parentela, estirpe y nación. En las naciones actuales hay muchísimos elementos extraños, pero el fondo suele formarlo una sola comunidad de la misma vida social. En la vida social organizada nace *el orden político y jurídico*, que realmente descansa sobre principios muy distintos de los de amistad y afecto. No hay que advertir expresamente que la vida política y jurídica trata de sustraerse no pocas veces al orden moral establecido, imponiendo a la comunidad principios propios de diversa ideología. Las personas en las que prevalece desmesuradamente el elemento social y afectivo, fácilmente se forman una conciencia en conformidad con su afecto, a veces sensual, en oposición a la realidad objetiva.

La realidad del mundo comprende todos los elementos vitales armónicamente coordinados; no sólo los existenciales, sino también los trascendentales, que la vida personal de cada uno debe realizar con su libre decisión, a norma de los valores superiores.

Santo Tomás funda la vida cultural en la ley natural. En ST, I, II, 94. 2 expone los principios básicos de la doctrina sobre la vida científica, económica y social, que no es más que copia de la realidad de

la vida humana. Sobre la estética habla en diversas partes (cfr. ST. I, 91, 3); y entre las obras dudosas se le atribuye también un libro «de bono et pulchro».

La vida cultural ocupa de hecho la mayor parte de la vida humana, y no pocas veces absorbe todas sus energías. Pero por más apreciable y necesaria que sea la vida cultural, no es, ni puede ser suficiente para satisfacer las dignas aspiraciones del hombre honesto, porque *todo hombre tiende naturalmente a la vida transcendental*. «Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Deus),» exclama San Agustín (Conf. I, I). Cfr. ST. I, II, qq 2-5; ScG, III, cap. 24-48; in I Ethicorum.

El que quiere sinceramente cumplir con su deber en el mundo, debe coordinar entre sí todos los valores culturales y armonizarlos de tal modo con los valores superiores, que toda su vida se desenvuelva según norma y a tenor de los valores trascendentales.

14. *Los valores trascendentales.* La vida existencial es regida por la razón inferior «quae intendit temporalibus rebus» (ST. I, 79, 9), y se agota en la temporalidad. Pero el hombre moral tiende a trascender esa temporalidad, es decir, su verdadera vida rebasa lo temporal para adquirir y realizar valores eternos. *El hombre no es hombre digno si no da a su vida una significación superior a la temporalidad*, si no la hace concordar concreta y activamente con su principio y fin trascendentales, porque en esto consiste la vida verdaderamente perfecta del hombre.

Nada sucede en el mundo sin razón suficiente. Por lo cual el hombre no es arrojado al mundo por la nada, para quedar a merced de la nada y agotarse en la temporalidad. Tiene necesariamente *un principio transcendental*: su vida tiene una significación más profunda, que no atravesar la temporalidad como un día entre dos noches: tiene *un fin superior, una tarea personal que realizar y un deber que cumplir para obtener su fin*. Es ésta una de las principales características que le distingue de los brutos.

«Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et sic dicitur mala» (St. I, II, 18, 1). «Secundum statum praesentis vitae est *ultima perfectio* secundum operationem qua homo coniungitur Deo... quae est multiplex» (Ib. 3, 2 ad 4). «In finibus invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis... principium autem intentionis est ultimus finis: principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem» (Ib. 1, 4). «Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et *ad totum hominem*» (Ib. 10, 1).

Igitur vita moralis est «motus rationalis creaturae ad Deum» (St. I. prof. in q. 2).

Estos breves y precisos principios nos dan las firmes bases de la vida transcendental, la cual domina también formalmente sobre toda la vida existencial y la eleva así a un orden superior, al orden religioso y moral (Eph. 4, 17 et 23). Los valores eternos de la vida transcendental, que comprenden *la totalidad de la vida humana*—totum hominem—santifican de este modo la misma vida existencial y la infunden un valor superior, la caridad y la piedad, que nos pueden conducir al sumo bien. El camino es complejo y largo, a veces escabroso, difícil y lleno de sacrificios, pero seguro en medio de la inseguridad sustancial de la vida temporal en su existencia.

La unidad suprema de los transcendentales es «el ser». Es tan transcendental, que no hay nada en el universo, ni en el cielo, ni en la tierra, que no sea «ser». Todo lo que es, es ser. Sin embargo el ser *no* es un valor: el ser *tiene o contiene valores*; es el receptáculo de los valores; es el sujeto y objeto de todos los valores.

Considerado el ser como inteligible, en relación con el intelecto—sea de Dios, del ángel o del hombre—y creada la conformidad entre el ser y el intelecto, resulta el *ser verdadero*; su contrario es lo falso. Lo verdadero es un valor del ser percibido por el intelecto, el valor fundamental del orden lógico. Lo falso es el correspondiente valor negativo. Y como todo ser tiene una natural conformidad con el intelecto, todo ser es verdadero y no puede haber «verdadero» sino siendo ser.

Mas considerado el ser en su conveniencia con la voluntad como ser apetecible, y dada su conformidad con la voluntad apetente, el ser es *bueno*. Si falta esta conformidad, es malo. Bueno es lo apetecible. La deficiencia del bien debido en el ser, es el mal. De hecho todo ser en cuanto ser es apetecible, y por lo tanto todo ser es bueno; y no puede haber bondad sino en el ser (de ver. 1, 1).

Pues bien: lo que Sto. Tomás con los antiguos llama «bueno», recibe actualmente el nombre de «valor», y esto con mucho acierto, porque «bueno» resulta un concepto demasiado complejo, que conviene distinguir bien de lo justo, honesto, santo y de otros valores. De manera que *el valor es un modo especial de ser del ser, que lo hace apreciable o estimable para algo*. Si no es apreciable o estimable, es un valor negativo (Unwert).

Estos principios son muy metafísicos, es verdad, pero son al mismo tiempo principios ónticos que reflejan la realidad de las cosas como es. El ser por esencia, Dios, no es un mero concepto metafísico, sino una persona viviente, autor de todo ser, con intelecto y voluntad, fuente primera de todos los valores. Los valores valen, por-

que participan algo de los valores divinos. El hombre puede y debe crear valores morales, porque debe formar en sí la imagen de Dios: y el Hacerse perfecto es crear valores morales.

Sin embargo los valores no son entidades autónomas a modo de las ideas platónicas, como pretenden Scheler y Nic. Hartmann con muchos otros filósofos. *Los valores son relaciones en la ennomía del ser o de varios órdenes de seres.* Los valores inferiores se convierten en negativos, si no armonizan, según su ennomía, con los valores superiores. El orden debido en los valores es esencial a su naturaleza. *El que está fuera de su orden propio pierde su valor positivo.* En este desorden del ser consciente se funda el pecado y la culpa moral. La bondad moral es, por el contrario, la posesión y adquisición de los valores debidos en la ennomía de la vida consciente.

Los valores trascendentales, de los cuales se derivan todos los demás valores, son: lo verdadero, lo bueno, lo santo. *Lo verdadero rige el orden ontológico y lógico*, porque de la verdad depende la esencia inteligible del ser, y la naturaleza del conocimiento. *Lo bueno es el fundamento del orden moral*, puesto que todo acto moral se reduce en último término a la conveniente relación del acto libre con lo bueno. *Lo santo constituye la base del orden religioso*, y mantiene vivas las relaciones del hombre con su creador y Dios.

La religión y la moral contienen los valores trascendentales que informan y transforman *toda la vida humana*, sin excluir la vida existencial. Los valores existenciales son *elementos* de la vida humana, nada más. Pero la religión y la moral no son menores elementos, son *la misma vida espiritual del orden transcendental*. La vida humana es *digna vida*, cuando radica profundamente en la religión moral: si no, se pierde en la temporalidad de la vida existencial y profana su naturaleza que debe tender a lo bueno.

La historia de la humanidad nos enseña, que la religión ha sido siempre la fuerza más eficaz de la cultura espiritual, la que más ha dignificado al hombre. Los valores de lo santo han ocupado siempre el primer puesto entre los valores espirituales. Desde el primer vestigio cultural del hombre sobre la tierra hay testimonios del culto tributado a Dios santo, pues los monumentos más antiguos de la humanidad son manifestaciones religiosas.

Pero lo santo *no es un sentimiento irracional* con que el hombre vislumbra y adivina lo divino, como pretende R. Otto con sus muchos seguidores; ni es un concepto meramente intelectual, como algo superficialmente afirma Geysér contra Otto (23): *"Santo es un valor*

(23) R. OTTO, *Das Heilige*, München, 25. ed. 1936. En un libro que causó gran sensación en el mundo científico, y se dijo de él que resolvió definitivamente el

óntico, que significa *ser santo*: superior a la vida común, absolutamente perfecto. Dios es santo porque es el sumo bien, justo, veraz, fiel, el ser perfecto. Los sentimientos irracionales de lo tremendo, poderoso, inefable, reunidos en el concepto «numinoso»—como enseña Otto—no significan la verdadera santidad, sino vislumbres de un mundo superior, que hombres sencillos pueden percibir con su experiencia espiritual. *Lo santo es percibido por la persona en concurso con todas las potencias espirituales, dominando el intelecto.*

Dios es santo porque reúne en sí todas las perfecciones en un acto puro. El hombre como imagen de Dios debe ser santo y perfecto, como su modelo. Tal es su supremo deber, que constituye la esencia de su personalidad moral: «Estote ergo vos perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est» (Mt. 5, 48). Esta meta debe ser siempre el *acicate más vivo de la vida moral.*

14. La vida religiosa va íntimamente unida con la vida moral; las dos informan *la totalidad de la vida espiritual humana* dándole el ser religioso y moral. Sin embargo, la religión y la moral se distinguen entre sí por su objeto y fin. La vida religiosa, realizando el hombre los valores de lo santo, tiende directamente a dar el debido culto a Dios, nuestro principio, padre y señor. La vida moral tiene por objeto primario el realizar en nosotros los valores de lo bueno con el perfeccionamiento personal en la comunidad, y se dirige a Dios como último fin y sumo bien, norma suprema de nuestro obrar, y al mismo tiempo dispensador de las gracias que nos ayudan a cumplir mejor nuestro deber.

La vida moral en concreto no queda circunscrita a principios trascendentales de hacer el bien y omitir el mal, así en abstracto: debe, por ser vida, vivificar, compenetrar e informar por completo toda nuestra vida existencial del hombre en el mundo. Debe santificar, ennoblecer y perfeccionar tanto los elementos bio-psíquicos, como los de la vida cultural. La vida existencial sin la vida moral sería una fuente perenne de afanes y angustias (Mt. 6, 25; 13, 22), un manantial de miseria espiritual, de dolor y congojas. La vida moral dignifica y aligera la carga de la existencia (Mt. 11, 28-30). La vida humana dominada enteramente por la temporalidad de la existencia, resultaría

problema de la naturaleza de la vida religiosa. De hecho el libro no deja de tener su mérito, pero se funda en un gravísimo error al declarar «irracional» el sentimiento religioso. —El concepto de lo «santo» no es irracional, ni se funda en el solo sentimiento, sino radica en el alma espiritual. JOS. GEYSER, *Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Ottos Buch «Das Heilige»*, Freiburg i. Br. 1921, es tal vez demasiado intelectualista. Más completo es J. HESSEN, *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, 1938.

una tragedia, un vivir en perpetua angustia. La vida moral eleva a un plano superior la existencia y le da dignidad y energía para dirigir bien la libertad personal.

La vida bio-psíquica sin el orden moral quedaría rebajada al nivel de la vida animal: sería la guerra de todos contra todos. El hombre sería para sus semejantes un lobo, como agudamente constató Hobbes.

Los elementos teórico, económico, estético y social, es decir, la vida cultural, sin los valores del orden moral, serían un vano agitar y afanarse por unos valores perecederos provenientes de la nada, sin consistencia en su temporalidad, y conduciendo a la nada existencial. Solamente *el orden moral objetivo* puede dominar la angustia de la vida existencial que amenaza anonadar la vida humana (Rom. 7, 21-24).

Los supremos problemas de la existencia, cuales son el origen y el fin del hombre con su relación necesaria con Dios, no pueden ser resueltos sino dentro del orden moral según la ley eterna. La vida política y jurídica que se arrogan a veces ese poder, son sustitutivos insuficientes de la vida moral, sin consistencia alguna, porque reciben su valor necesariamente de la vida moral, que les da el ser. En efecto, los órdenes político y jurídico no pueden por sí mismos crear ni autoridad, ni responsabilidad, ni verdadera obligación, y por consiguiente no pueden mantener el orden sin el fundamento moral, ya que autoridad, deber, responsabilidad y respeto a la ley son valores morales que no pueden ser suplidos por ningún otro poder (24).

(24) De aquí se siguen varias consecuencias prácticas. La ciencia moral no puede contentarse con señalar la norma del bien obrar—esto reduciría la ciencia moral a un elemento teórico—; su deber es también el descubrir los valores de la vida, manifestar su orden y gradación y abrir el camino a su realización práctica. O en términos vulgares: la ciencia moral debe enseñarnos, además de las normas morales, las virtudes positivas que abren al hombre el camino de la perfección, y mostrarnos el modo de adquirir esas virtudes y esa perfección en la vida temporal.

Esto supone tres nuevos tratados en la ciencia moral: la caracterología moral, la axiología o tratado de los valores, y la pedagogía de la conciencia cristiana.

La *caracterología moral* debe estudiar la vida bio-psíquica con todas sus virtudes y vicios morales, pasiones y concupiscencias, energías y flaquezas del carácter humano en el mundo existencial, y como consecuencia el modo práctico de formar el carácter cristiano, basado en el justo equilibrio de todas las facultades naturales como fundamento de la vida sobrenatural.

La *axiología cristiana* tiene por objeto estudiar la naturaleza, el orden y la interdependencia de los valores en la ennomía de la vida humana temporal. Sto. Tomás con sus tratados del fin del hombre, de las virtudes y pasiones ha establecido el firme fundamento de esta parte de la ciencia moral. La ciencia moderna de los valores y de la existencia, ha descubierto nuevos horizontes axiológicos que con los principios del Doctor Angélico pueden ayudar a rejuvenecer la ciencia moral cristiana e infundirle nueva y vigorosa vida.

15. En conclusión podemos ahora definir el orden moral tal como existe en la vida humana. *El orden moral es la adecuada coordinación de todos los valores vitales del hombre con el fin de obtener su perfección en la ennomía de su existencia.* El intelecto tiene siempre la primacía y dirección en la ordenación de la vida moral, pero su acción debe ser informada siempre por los valores (virtudes) morales, sin los cuales sería un grave peligro, en vez de guía, en la vida moral. Porque el intelecto sin la justicia o caridad, por ejemplo, aunque sea eminente en la especulación moral, en la realidad de la vida, puede destruir el orden moral en vez de edificarlo; puede sembrar la confusión en la conciencia en lugar de orientarla al bien. El intelecto del hombre cristiano, para dirigir debidamente el orden moral de la vida real, debe estar informado por las virtudes de fe, esperanza y caridad, y obrar en el espíritu y en la ennomía de la ley cristiana. De otra suerte no podría llamarse cristiano.

La razón abandonada a sí misma, como sucede en la vida puramente existencial, no puede, por ley ordinaria, formar una conciencia constantemente recta, para conducir una vida sin tacha, si prescinde de los valores trascendentales. «Qui ex Deo est; verba Dei audit. Propterea vds non auditis, quia ex Deo non estis» (10, 8, 47). La razón autónoma es insuficiente para dirigir el orden moral, porque es una quimera inexistente. No puede dirigir el orden moral, que es «modus rationalis creaturae ad Deum», puesto que la razón autónoma quisiera seguir su propio camino. Por eso ni la conciencia existencial—que prescinde de los valores trascendentales—ni los principios reflejos mejor combinados por la razón pueden por sí solos conducir al hombre a *la vida moral ordenada*, porque la vida, precisamente

La pedagogía de la conciencia cristiana es el deber primario de los ministros de la religión cristiana. Y sin embargo en la teología no existe ninguna disciplina, que de propósito trate de la naturaleza, orientación, formación y cultivo de la conciencia cristiana. En tiempo de Sto. Tomás no tenía razón de ser un tratado de este género, porque no existía el problema actual, pues todos los hombres cristianos tenían entonces conciencia cristiana, y por lo tanto, los doctores escolásticos no plantearon la cuestión. Pero hoy día no es así, por desgracia. Una gran parte de los cristianos ya no tiene conciencia cristiana; muchos tienen sólo una conciencia existencial, es decir, privada de valores superiores, sin comprender los valores genuinamente cristianos.

Por más que Sto. Tomás no haya escrito ningún tratado de pedagogía de la conciencia cristiana, en sus obras se encuentran suficientes principios para un tratado completo de este género.

La Teología moral para los Confesores según el espíritu de San Alfonso de Li guori no puede ser sustituida; mas para la educación cristiana de los fieles—e in fieles—es menester una ciencia moral axiológica que resuelva todos los problemas ahora pendientes de la vida existencial.

por ser vida, se desarrolla necesariamente en su propia ley vital, y no puede vivir sino en esta ley y ennomia de su ser, por ser esto esencial a la vida (25). *Y la vida del orden moral consiste en la realización de los valores morales.* Las virtudes actuales, los auxilios divinos, la cooperación activa del hombre con la gracia—sin descuidar por eso la ciencia—son los elementos que constituyen la conciencia cristiana y otorgan a la persona moral la energía necesaria para obrar el bien. «Animalis homo (el hombre existencial) non percipit ea quae sunt Spiritus Dei» (I Cor. 2, 14). «Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis» (Ib. v. 12). Este saber que Dios nos concede constituye la esencia de la conciencia cristiana.

Sin verdadera virtud moral, la misma razón no funciona bien, ni la conciencia puede orientar al hombre hacia su perfección, por faltarle el elemento básico de la vida moral. Porque también la conciencia moral es un elemento sustancial en la vida espiritual del hombre cristiano, que nunca puede reducirse a un simple producto de la razón pura. La vida espiritual de la conciencia no puede ser sustituida con principios o razonamientos.

De donde se sigue que el orden moral es *el resultado armónico de todos los valores bio-psíquicos: intelectuales, volitivos, afectivos,*

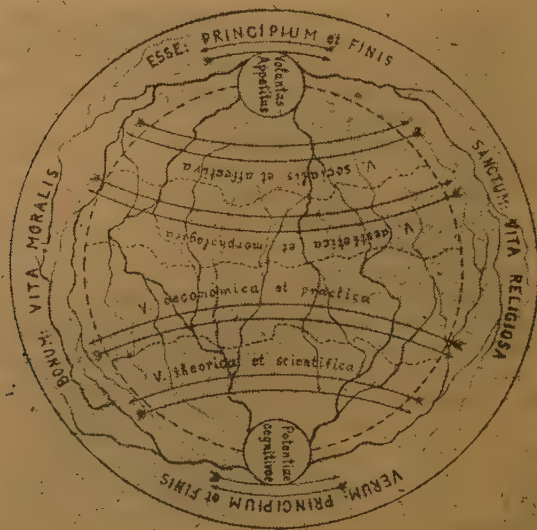
(25) Lo esencial de la vida en su totalidad es la unidad. Ningún elemento vital puede faltar; todos deben estar unidos y obrar armónicamente: nutrición, respiración, circulación de la sangre... No puedo escribir sin la cooperación continua de todos esos elementos.—Lo propio sucede en la *vida moral*. No cabe autonomía de la ciencia, o de la economía, o del amor, o de la voluntad. La vida moral no puede existir sino en la armónica cooperación de todos los elementos y valores vitales. Así p. ej. no puede haber verdadera virtud de la justicia sin prudencia, sin fortaleza, sin templanza; ni puede haber prudencia sin caridad, sin justicia, fortaleza y templanza. El hombre *debe vivir en la ennomia de su propio ser*, en la ley vital, en la totalidad de la vida espiritual, en el orden moral.—La causa de la crisis moral que amenaza actualmente a la vida cristiana consiste precisamente en la desunión, desintegración de la vida espiritual y cultural. Después de la autonomía de la razón pura, se proclama prácticamente la autonomía de las ciencias, de las artes, de la economía, de la vida social y política... en el sentido de creerse independientes de las normas de la moral cristiana. Así p. ej. el comerciante cristiano cree ser comerciante y cristiano separadamente: se siente cristiano cuando va a la iglesia y a confesar sus pecados por pascua, y comerciante autónomo en el negocio, donde no permite la entrada al cristiano. Por eso no se confiesa de las estafas o los engaños geniosos, que cree virtudes comerciales autónomas. Lo mismo hay que decir del teatro, del cinematógrafo, del periodismo, de las bellas letras, de la política... que se sienten autónomos y libres de trabas del orden moral, el cual relegan al otro plano. Este es el punto neurálgico de la vida espiritual moderna, sin verdadera moral, por separar entre sí los elementos vitales inseparables; por proclamar la autonomía de diversos elementos de vida en vez de sujetarse a la ennomia y unidad totalitaria de la vida humana.

apetitivos, sensitivos; *de los valores culturales*: teóricos, económicos, estéticos, sociales; y *de los valores trascendentales*: religiosos y morales, *bajo la égida y dirección general de los valores supremos de lo santo y bueno*. Los valores que no concuerdan con lo santo y bueno no son positivamente valores morales.

Advertimos y recalcamos que esto no es una teoría: *es vida personal y concreta de cada uno*; es la vida existente en este mundo dentro de la enemía de la comunidad humana, con todas las vicisitudes, penas y angustias, con sus alegrías, satisfacciones y placeres, con sus deberes y justas libertades, que siempre deben tender y aspirar a lo santo y bueno, pues en esto consiste la perfección.

Es la vida que predicó Jesucristo a las turbas de Palestina: «Venid a mí todos los que andáis agobiados con trabajos y cargas, que yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallareis el reposo para vuestras almas, porque suave es mi yugo y ligero el peso mío (Mt. II, 28-30).

A primera vista parece todo esto muy confuso. En realidad tiene la vida espiritual menos complicación en el orden moral, que los sistemas sanguíneo, respiratorio, nervioso y digestivo en el orden fisiológico. La vida moral tiene por objeto hacer libremente en el orden espiritual, lo que la vida fisiológica hace en el orden biológico. Véase el siguiente esquema en que se muestra gráficamente la coordinación de todos los valores vitales para constituir el orden moral.



Cfr. De Ver. I, 1; XV, 3; ST. I, 79, 9; I, II, q. 1;
q. 94; in VI Eth. I. 7.

La vida es representada por el círculo externo que abarca dos zonas: la zona interna comprendida en el círculo puntuado, significa *la vida existencial*; y la externa, o sea, la encerrada entre los dos círculos, representa *la vida trascendental* o superior. Ambas zonas vienen sostenidas en la vida por las mismas energías bio-psíquicas, cognoscitivas y apetitivas, que a modo de arterias y venas difunden su vigor y dinamismo a toda la vida existencial y trascendental. La vida trascendental puede recibir, además, virtudes sobrenaturales de la vida religiosa.

La vida existencial consta de cuatro elementos fundamentales: teórico, económico, estético y social, que de una manera muy irregular se apoyan y compenetran mutuamente, según las disposiciones naturales de cada persona, y son la base de la vida cultural.

La vida trascendental es dominada por los valores trascendentales, naturales y sobrenaturales: lo verdadero, lo bueno, lo santo, que relacionados con el principio y el fin del hombre y de las cosas, constituyen la vida religiosa y moral e informan *toda la vida espiritual humana*. Las vidas religiosa y moral no son, pues, meros elementos de la vida espiritual, como sucede con la vida existencial: *son el alma vivificante de toda la vida espiritual del hombre*.

La vida religiosa y moral, aunque distintas, están tan íntimamente unidas, que no pueden señalarse bien los límites entre ellas. Hay un continuo flujo y reflujo de una a otra, y las dos se prestan mutuamente apoyo en la actualización y realización de los valores. Y no sólo hay íntima unión entre la vida religiosa y la moral, sino ambas deben informar y vivificar con su espíritu también los elementos de la vida existencial, a fin de que el hombre pueda llegar a su debida perfección.

Así se crea una perfecta coordinación de fuerzas y valores, de elementos y energías de la vida, que en la ennomia de la comunidad existente en el mundo da por resultado el orden moral. El cual es la expresión del deber connatural de cada persona, de su obligación ineludible en la comunidad concreta, y de sumisa veneración y dependencia ante lo Santo, sumo Bien.

En consecuencia el orden moral puede considerarse de dos maneras: en un orden teocéntrico, según el cual la creatura racional tiende a Dios como a su centro; y en un orden antropocéntrico, en que el hombre tiende directamente a su perfección debida, y así llega a Dios, donde alcanza lo que busca, su anhelada felicidad personal. La coordinación perfecta entre Dios, mundo y hombre, o entre hombre, mundo y Dios, con la consiguiente realización de los valores morales, es lo que constituye la esencia del orden moral. La realización constante del orden moral que informa, transforma y perfeccio-

na la existencia humana en el mundo temporal, es la vida moral. La más segura, la única que puede darnos la salvación y la felicidad verdadera, es la vida cristiana según el espíritu de la Iglesia «hasta que arribemos todos a la unidad de la misma fe y de un mismo conocimiento del Hijo de Dios, al estado de un varón perfecto, a la medida de la edad perfecta según la cual Cristo se ha de formar místicamente en nosotros: Por manera que ya no seamos niños fluctuantes... antes bien, siguiendo la verdad del Evangelio con caridad, en todo vayamos creciendo en Cristo, que es nuestra cabeza» (Eph. 4, 13-25).

A. SCHWIENIEK, C. M. F.

Dos palabras aún sobre los sentidos de la S. Escritura

Gracias a la amabilidad del autor, he tenido el gusto de leer, no hace mucho, un extenso y muy documentado trabajo sobre la mente de Sto. Tomás, acerca de los múltiples sentidos de la S. Escritura. A decir verdad, nunca hemos creído que esta cuestión, en la forma en que se la suele plantear y resolver, tuviera grande importancia para el estudio de la Biblia. El problema, a nuestro juicio se debe investigar por otro camino, que los tratadistas de Hermenéutica no suelen mencionar. Sobre estos dos puntos quisiéramos comunicar nuestros pensamientos con los lectores de la CIENCIA TOMISTA.

Nadie ignora la autoridad que los Padres tenían para Sto. Tomás: Esta autoridad era mayor cuando se trataba de S. Agustín. En muchas cuestiones la doctrina del Angélico es el simple eco, a lo más reforzado del santo obispo de Hipona. Y esto es lo que ocurre precisamente con la tan debatida cuestión de los múltiples sentidos de la Biblia.

A S. Agustín debemos la primera obra sobre Introducción a la S. Escritura, que es a la vez un tratado de elocuencia sagrada. «*Duae sunt res, quibus nifitur omnis tractatio Scripturarum, modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt*». Así comienza el primer capítulo de la obra. Y prosigue en el tercero distinguiendo en toda disciplina las cosas y los signos, que nos las dan a conocer. Pero en estos signos, hay algunos, como el leño que arrojó Moisés en las aguas de Mora, para quitarlas su amargor, y la piedra que puso Jacob por cabecera y el carnero que sacrificó Abraham en lugar de su hijo, que juntamente son cosas y signos de otras cosas. Aquí nos señala S. Agustín, el principio que luego empleará Sto. Tomás para establecer su clara teoría sobre el sentido típico. Y cuanto a las cosas que en la S. Escritura se contienen se resumen en una sola, que el complemento y fin de la Ley y

de todas las divinas Escrituras, es el amor de Dios, en cuya posesión consiste nuestra bienaventuranza, y el amor del prójimo con quien hemos de poseer esa bienaventuranza. Pues para que esto conociésemos y pudiésemos lograr, se realizó toda la economía de la salud (I, 35). Y si alguno creyere haber entendido la S. Escritura sin alcanzar algo que edifique esta doble caridad, ese tal se equivoca. Pero pudiera ser que alguno sacase de los textos inspirados algo con que edificar esa doble caridad, más sin atinar con lo que intenta decir en aquel pasaje el escritor que lee. Pues ese «*nec pernicioso fallitur, nec omnino mentitur*». Es como el que, para ir a una ciudad, deja el camino real, y marcha a campo travieso. «*Corrigendum est tamen, et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est, ne consuetudine deviandi, etiam in transversum aut perversum ire cogatur*» (I, 36). Y el camino real que se le debe aconsejar, es «*quod sentit ille qui scripsit*». El propósito de quien lee la S. Escritura no ha de ser otro que «*cogitationes voluntatemque illorum a quibus scripta est (Scriptura) invenire; et per illos voluntatem Dei, secundum quam tales homines locutos credimus*» (II, 5). Pero no siempre es cosa fácil lograr ese propósito. Los signos, sean las palabras, sean otras cosas que como signos se emplean, no siempre dejan traslucir la verdad divina, que el escritor sagrado intenta expresar. En suma, que por divina dispensación la Escritura es en muchos casos oscura, ambigua (II, 6). ¿Y cómo deshacer esa ambigüedad del texto inspirado, iluminar esa oscuridad para que nos permita apropiarnos de la verdad que encierra? Ante todo nos advierte que nos debemos acercar al sagrado texto con temor de Dios, si queremos conocer su voluntad, «*quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat*» (II, 7). Desde el capítulo octavo del segundo libro nos va señalando los medios por donde podremos lograr nuestro intento. Y la primera regla particular que da es esta: «*Contra ignota signa, magnum remedium est linguarum cognitio*» (II, 11). Y no sólo las lenguas, todas las disciplinas humanas son útiles para la inteligencia de las Escrituras. «*Hac igitur instructione praeditum, cum incognita signa non impedierint... accedat ad ambigua signa in Scripturis considerata et discutienda*» (II, 42). Y sobre el modo de proceder en esta labor, da las normas en el tercer libro. Y en todo él, lo mismo que en los dos precedentes repite el mismo principio, que el intento del piadoso lector de la S. Escritura ha de ser hallar la voluntad del autor. Pero, a pesar de todos los esfuerzos, no siempre se logra ese propósito. A veces no hay modo de reducir las palabras de la S. Escritura a un sentido cierto; son dos o más los que se ocurren, pero tales que, «*etiamsi latet quid senserit ille qui scripsit*» no hay en ellos peligro, supuesto que cada uno de esos sentidos concuerda con la verdad y puede ser apoyado con algunos

testimonios de la misma Escritura. Lo importante, en este caso, es que mantenga firme su propósito, «ut ad voluntatem perveniatur auctoris, per quem Scripturam illam Sanctus operatus est Spiritus». Tal vez, «forsitan» el mismo autor vió en sus palabras la misma sentencia. Y ciertamente el Espíritu Santo, «qui per eum haec operatus est» previó que al lector se le ocurriría y hasta proveyó «providit», que se le ocurriese, puesto que se trata de una verdad. Y en efecto, de qué modo pudo Dios mostrar mejor su riqueza y liberalidad, que proveyendo a que las mismas palabras puedan ser de diversos modos entendidas, y estos modos corroborados con testimonios de la misma Escritura? (III, 27).

Este capítulo nos parece fundamental en la cuestión que ventilamos. Se trata de pasajes oscuros, que con todos los medios de investigación, no dan un sentido concreto y definido. Nos tenemos, pues, que contentar con uno o varios sentidos *posibles, verdaderos*, y hasta que se pueden confirmar con algunos testimonios de la Escritura. Cuando dice *posibles*, quiere decir que no repugnan al texto sagrado y a su contexto. Al decir *verdaderos*, significan que concuerdan con la doctrina revelada y no se oponen en nada a la sinceridad de la fe, en que la caridad divina se ha de apoyar. Finalmente tales sentidos no se han de proponer a capricho, han de apoyarse en razones, y tratándose de la Escritura, las razones más seguras son los testimonios escriturarios. Con esto estaremos seguros, a lo menos, de que nuestra sentencia no es contraria a la Escritura misma. Apoyarse en razones extrañas a la Biblia es peligroso, porque tendremos menos probabilidad de acercarnos a la sentencia del autor. Con más seguridad caminaremos por la senda de la S. Escritura (III, 28). Y ya que no demos precisamente con el sentido del autor sagrado en aquel pasaje, tal vez tenga con él conexión lógica, y el autor lo haya visto contenido en sus palabras.

En el peor de los casos, de que en ningún modo acertemos con la mente del autor sagrado, no puede faltar un consuelo al que de veras busca la verdad en el estudio de las Escrituras. La ciencia de Dios, que es el autor de ellas, todo lo alcanza, y alcanza también los esfuerzos que los lectores de la Escritura habrán de poner en su estudio. El, pues, ha previsto esos pensamientos, ha ordenado a su generación las mismas palabras de la Biblia, que, en cierto modo, son pensamientos de Dios. Y El, que todo lo ordena a la salud de los elegidos, ordena también esos esfuerzos por entender la Escritura divina y el resultado de ellos, que son tales sentidos.

Nuestro Santo nos ha dado una prueba de como se ha de practicar esta regla en su obra *De consensu Evangelistarum*, obra única en la literatura patristica, y en la cual el Santo se plantea todas las

dificultades que la "comparación de los Evangelistas presentan, y las discute, no como quien se cree hablar ante un auditorio benévolo, sino ante una asamblea de hombres doctos, exigentes y nada prontos a dar por buenas cualesquiera soluciones, que se le propongan. Y en toda esta obra jamás acude a este principio de los múltiples sentidos de la Escritura, que sería un medio muy cómodo para salir de muchas dificultades. El criterio de S. Agustín se halla expresado en las siguientes palabras: «*Et in hoc satis apparet quod ad rem maxime pertinet, quoniam veritas Evangelii, verbo Dei, quod super omnem creaturam, aeternum atque incommutabile permanet, per creaturam temporalibus signis et linguis hominum dispensato, summum culmen auctoritatis obtinuit, non nos debere arbitrari mentiri quemquam, si pluribus rem quam audierunt vel viderunt reminiscantibus, non eodem modo atque iisdem verbis eadem tamen res fuerit indicata; ut si ve mutetur ordo verborum; si ve alia pro aliis verba proferantur, si ve aliquid, vel quod recordanti non occurrit, vel quod ex aliis, quae dicuntur possit intelligi, mirum dicatur, si ve aliorum quae magis dicere statuit narrandorum gratia, ut congruus temporis nondum sufficiat, aliquid sibi non tantum explicandum, sed ex parte tangendum quisque suscipiat, si ve ad illuminandum declarandumque sententiam, nihil quidem rerum, verborum tamen aliquid addat, cui auctoritas narrandi concessa est, si ve rem bene tenens, non assequatur, quamvis id conetur memoriter etiam verba, quae audivit, ad integrum enuntiare*» (De Cons. Ev. II, 12, 27 s.; P. L., 34 1090 s.)

Bajo todas estas formas literarias, que los Evangelistas nos ofrecen, siempre hay que buscar «*eadem res*», la «*voluntas scriptorum*», la verdad inconcusa del Evangelio. Nunca en tan repetidos y largos análisis se le ocurre a nuestro Santo hablar de multiplicidad de sentidos, de «*voluntates*» en plural, siempre el singular, como si nada supiera de los múltiples sentidos de la S. Escritura.

Los recuerdos de sus antiguos errores maniqueos y la propensión de su espíritu a las altas cuestiones metafísicas, llevó a S. Agustín a comentar varias veces el relato de los orígenes que leemos en el Génesis. En los dos últimos libros de las Confesiones vuelve sobre el mismo asunto y lo debate en el estilo de toda la obra, hablando con Dios. Antes que él, otros autores habían explicado el capítulo primero del Génesis. Sin duda le eran conocidas las Homilias de S. Basilio, que S. Ambrosio había adaptado a los lectores latinos. Uno y otro autor se desentienden de los problemas filosóficos y físicos para aferrarse a las enseñanzas de la fe. Los filósofos, dice S. Basilio, disputaron mucho sobre la figura de la tierra y otros problemas se-

mejantes. No juzgaré a Moisés inferior a los sabios del mundo, porque nada de esto nos haya dicho; antes hemos de dar gracias a Dios por habernos librado de estas vanas ocupaciones, que nada aprovechan para la edificación de nuestras almas. Así hablaba el santo Obispo de Cesárea a los fieles de Capadocia apiñados en torno a su cátedra, a quienes enseñaba a elevarse por medio de las cosas creadas al conocimiento del Creador (Hexameron, hom. IX, 1: P. G. 19, 29). Para S. Ambrosio, Moisés estaba instruido en toda la sabiduría egipcia, pero constituido ministro de Dios, «inanem illam et usurpatoriam philosophiae doctrinam veritatis ratione posthabuit, et ea descripsit mihi quae nostrae spei accommoda iudicavit, quod lunam fecerit Deus, quod produxerit terra, iuxta Dei omnipotentis imperium virgulta de terris et omnem animam viventem secundum genus... ea potius describenda quae ad virtutis exspectarent protectum» (Hexameron, VI, 2: P. L. 14, 260). El mismo S. Agustín acepta este principio cuando escribe que de la forma y figura del cielo, entablan grandes disputas los filósofos, pero nuestros autores, con mayor prudencia, las omitieron como que nada aprovechan para la salud eterna y ocupan mucho tiempo, que se puede emplear en cosas de más provecho (De Genesi ad litteram, II, IX, 20: P. L. 34, 270). Pero el Santo no parece darse por satisfecho con esto, que para los fieles pudiera bastar. Mira también a los sabios, que leyendo las Escrituras pueden chocar con afirmaciones al parecer opuestas a las que ellos tienen por demostradas y apartarlos así de la fe. A estos quiere enseñar también que, si bien nuestros autores por revelación divina conocían todas esas cuestiones físicas (1), pero el Espíritu Santo, que por ellos hablaba, no quiso que las enseñasen, ya que nada habrían de aprovechar para la salud eterna. Parece que esta doctrina le debía llevar a prescindir de tantos problemas filosóficos y físicos y a seguir las normas de los otros Padres sus predecesores. Tal vez pensaba que sus lectores infieles no se acomodarían a esta solución, teniéndola por una escapatoria, y así se lanza a la investigación de esos otros problemas que atraían su inteligencia de águila.

Prueba de ello son, fuera de sus diversas obras sobre los primeros capítulos del Génesis, los últimos libros de sus Confesiones. Parece extraño que en semejante obra, que es una alabanza a la providencia misericordiosa de Dios sobre su alma, se vaya a ocupar de semejantes problemas. Pero es que la inteligencia soberana de San Agustín gustaba de alabar a Dios por su infinita grandeza, que él

(1) Es digno de notarse que León XIII, citando en su Encíclica Providentissimus Deus, este pasaje de S. Agustín, omite las palabras esas en que afirma la ciencia física de los autores sagrados.

vefa revelada en las divinas Escrituras. En el libro once diserta sobre algunos problemas, que el relato del Génesis le presenta, la creación de la nada, la palabra con que Dios hizo todas las cosas, la vida de Dios antes de la creación, el tiempo medida de la duración de las criaturas, la eternidad de Dios, etc. El capítulo doce está todo consagrado a meditar delante de Dios la obra de la creación. Y cada palabra del texto sagrado, aun la más clara, le ofrece dificultades. Confieso que Vos hicisteis el cielo y la tierra, este cielo que veo y esta tierra que piso. Pero Señor, ¿dónde está el *cielo del cielo*, del cual oímos decir en el salmo: el cielo del cielo es para trono del Señor, pero la tierra la destinó para morada de los hombres? Y la tierra aquella era *invisible* y sin forma (2), y había no sé qué profundo abismo, sobre el cual no había luz, porque no tenía forma alguna. No es verdad, Señor mío, que antes que hubiéseis dado alguna forma a esta materia, no era todavía algo, porque ni era color ni figura, ni cuerpo, ni espíritu? ¿Pero no era enteramente nada; era cierta materia sin forma ni especie alguna. Y qué nombre se había de dar a semejante materia, sino los de *tierra y abismo*? Y luego qué era esa tierra? No carecía ella de forma, aunque no la tuviera agradable a la vista. Dejando aparte la imaginación, fijó S. Agustín la mirada de su inteligencia en los cuerpos y contempló su mutabilidad, en virtud de la cual dejan de ser lo que han sido y comienzan a ser lo que no eran. Y vino por aquí a sospechar que este paso de los cuerpos de una a otra forma, se realizaba mediante algo informe, mas no por algo que fuera enteramente nada. Era la mutabilidad de las cosas mudables, sin forma alguna, pero capaz de recibirlas todas... Pues Vos, Señor, esta materia informe, tan cercana de la nada, hicisteis de la nada y de ella fabricásteis tan grandes y bellas cosas como admiramos los hijos de los hombres. Y juntamente con esta tierra informe, antes de todos los días, hizo Dios el *cielo*. Pero no era el firmamento, llamado también cielo, creado el día tercero, sino el cielo de este cielo.

Estas consideraciones le traen a la memoria los días de sus extravíos maniqueos, y entonces se vuelve a Dios con más vehemencia para darle gracias por los bienes recibidos y para rogarle que se los aumente: Habladme Vos solo y dignaos que entienda lo que me decís por vuestros sagrados libros, que respetuosamente creo y cuyas palabras contienen profundísimos misterios.

Y S. Agustín empieza luego a exponernos esos misterios. La tierra informe y el cielo del cielo que Dios creó en el principio, lo fueron antes de los días que miden el tiempo. ¿Qué significa esto? Pues que

(2) Nótese que S. Agustín leía en la versión antigua *invisibilis et incomposita*.

fanto una como otro, no existen en el tiempo, porque la tierra carece de mutaciones, careciendo de toda forma, y el cielo, tiene que ser un cielo intelectual, donde el entendimiento está en actual conocimiento de todas las cosas a la vez, sin variedad ni sucesión de tiempo. «Admirable es Dios mío, la profundidad de vuestras Escrituras».

Pero S. Agustín ve a su lado otros doctores que como él veneran el Génesis, y no hallan en él cosa reprehensible. Estos le replican diciendo: «Esa inteligencia y sentido que das a las palabras no es conforme a lo que el Espíritu Santo quiso dar a entender cuando a su siervo Moisés se las dictaba... A los cuales voy a responder, siendo Vos el juez árbitro de mi respuesta, pues sois Dios de unos y de otros» (XII, 14). Y empieza proponiendo a sus opositores lo que ellos no niegan, la eternidad de Dios, que las criaturas son obras suyas, que existe ese cielo intelectual en que Dios mora y cuya duración no se mide por el tiempo, finalmente que tampoco la materia informe existe en el tiempo.

Dicen sus opositores que, aunque sean verdaderas las doctrinas expuestas por S. Agustín sobre la naturaleza angélica y la materia informe, no miró Moisés estas dos cosas cuando inspirado por el Espíritu Santo, dijo: En el principio creó Dios el cielo y la tierra. Lo que ellos dicen es que con esas palabras quiso Moisés significar todo este mundo visible de una manera general y compendiosa, para irnos luego refiriendo con orden hasta decirlas todas y del modo con que el Espíritu Santo quiso decirlas. Porque era tan rudo y carnal aquel pueblo que no juzgó Moisés a propósito referirles otras obras de Dios, sino estas visibles y materiales.

S. Agustín, sin dar su juicio sobre la sentencia expuesta, se vuelve preguntando a sus contrincantes sobre lo que dirían si alguno afirmase que a esa materia informe y confusa se le puede dar «non indenter» el nombre de tierra y cielo, por cuanto de ella fué hecho y formado todo este mundo visible que acostumbramos llamar cielo y tierra.

Pero aún hay más. Siendo todas esas cosas hechas de la nada y tan lejos de la eterna inmutabilidad de Dios, la Escritura señala la materia común de todas las cosas visibles e invisibles en el estado en que no tenían aún forma alguna, pero eran capaces de cualquier forma, y explicó la dicha materia con los nombres de tierra invisible y desnuda de toda forma y tinieblas sobre el abismo. La primera sería la materia de todas las cosas corpóreas. Con las otras palabras, tinieblas sobre el abismo se significa la materia espiritual, antes de recibir su forma conveniente, que determinase y limitase aquella fluidez inmensa explicada con la palabra abismo y antes de recibir la ilustración de la Sabiduría, cuyo estado anterior se señala con la pa-

labra tinieblas (3). Así se podría dar otro sentido a las palabras cielo y tierra, que sería, no las cosas formadas y perfectas, sino la misma materia sin forma alguna, pero capaz de toda forma, por cuanto en dicha materia estaban ya confusas y mezcladas, entendiendo por la palabra cielo las criaturas espirituales, y por la voz tierra las cosas corporales.

Como se ve para S. Agustín el texto discutido puede tener varios sentidos. ¿Cuál será el verdadero? El Santo, tan amante de la concordia, no quiere entrar en disputas, que *para nada aprovechan sino para engaño y confusión de los oyentes* (II Tim. 2, 14), Por lo cual, Dios mío, que interiormente alumbráis los ojos de mi alma, una vez que yo confieso con ardentísimo afecto todas estas verdades, ¿qué inconveniente hay en que pudiendo recibir las palabras de Moisés tan diferentes sentidos, todos verdaderos, les dé yo uno de aquellos sentidos, aunque sea diverso del que otro le da, y dé que juzga él que mejor cuadra en el intento del autor sagrado? Todos cuantos leemos un libro nos esforzamos por entender lo que su autor quiso decir, y, teniéndole por verídico, no nos atrevemos a atribuirle algo que con certeza creemos falso. Pues, cuando, leyendo la divina Escritura, nos esforzamos por alcanzar la mente de quien la escribió, ¿qué inconveniente hay que entienda lo que tu luz de las almas que aman la verdad, le muestras ser verdadero, aunque no sea el que intentó el autor sagrado? (4).

Muchas son las verdades que el Santo ve en estas breves palabras de la Escritura, unas que tocan a la fe, y otras a la filosofía. Por ejemplo, que Dios hizo todas las cosas; que las hizo con su Sabiduría, la cual por esto viene a ser el principio de las cosas; que el universo consta de dos partes, cielo y tierra; que cuanto es mudable puede pasar de una forma a otra; que las substancias espirituales por hallarse íntimamente unidas a la Substancia incommutable, están exentas de la sucesión de los tiempos, como así mismo la materia informe, que dijimos ser casi nada. También es verdad que aquello de que una cosa se hace puede, en cierto modo, recibir el nombre de esa cosa hecha; así mismo lo es, que de las cosas formadas la más cercana a la materia informe es la *tierra y el abismo*: finalmente es verdad que Dios, creador de las cosas formadas, lo es así mismo de lo que en ellas hay formable y también que lo que se forma de algo in-

(3) Tenebræ autem super abyssum (intelligitur) spiritualis materia ante cohibitionem quasi fluentis inmoderationis et ante illuminationem Sapientie.

(4) Dum ergo quisque conetur id sentire in Scripturis sancis, quod in eis sensit ille qui scripsit; quid mali est, si hoc sentiat, quod tu, lux omnium veredictarum mentium, ostendis verum esse, etiamsi hoc non sensit ille, quem legit; cum et ille verum nec tamen hoc senserit? (XII, 18; P. L. t. 32, 835).

forme es informe antes que formado. Todas éstas filosofías vea San Agustín en el texto sagrado: en muchas de las cuales es seguro que no pensaban S. Basilio y S. Ambrosio ni probablemente el mismo Moisés.

De todas estas verdades que Dios concedió ver a los que creen en la divina inspiración de Moisés una toma para sí el que afirma que «en el principio creó Dios el cielo y la tierra», significa que creó Dios por su Verbo coeterno las criaturas espirituales y las corporales; otra quien dice que las referidas palabras significan la creación de Dios por su Verbo coeterno de todo este mundo visible; otra quien afirma que en el Gen. 1, 1, se consigna la creación en el Verbo coeterno de Dios, de la materia informada de todas las criaturas espirituales y corporales; otra quien sólo afirma la creación de la materia informe de las criaturas corporales; y otra, finalmente, toma quien afirma que en el principio de sus obras Dios hizo la materia informe de la cual habían de salir las criaturas formadas. Todas estas sentencias caben en el primer versículo del Génesis y casi otras tantas en el segundo: la tierra era informe, etc.

Entre tanta multitud de sentencias, S. Agustín no quiere nada con los que afirman un error, o que Moisés enseña un error: sólo admite la compañía de los que se apacientan de la verdad en el anchuroso campo de la caridad. A éstos quiere juntarse para leer las palabras del Génesis y buscar la voluntad de Dios por la voluntad de Moisés (XII, 23).

Siendo el objeto propio de la S. Escritura la doble caridad de Dios y del prójimo, según nos dijo en su *De doct. Christ.*, no quiere leer la escritura sino en un ambiente de caridad. Y porque la caridad es modesta, tampoco puede ver la excesiva confianza en asegurar cosas tan oscuras. ¿Quién halló la intención de Moisés en esas sus palabras, que se atreva a asegurar tan confiadamente que tal sentido determinado es el que intentó el profeta en su narración, como afirma que cuanto escribió Moisés es verdadero? A lo menos S. Agustín, que ofrece a Dios en su libro un sacrificio de alabanza, y que con toda confianza afirma que todas las cosas visibles fueron por Dios creadas con su divina palabra, no podrá decir con la misma seguridad que sea únicamente esto lo que intentó Moisés al escribir: «*En el principio creó Dios el cielo y la tierra*». No puede penetrar en la intimidad del alma de Moisés para descubrir su pensamiento. Y aunque el profeta manifestó convenientemente su pensamiento, con todo sus palabras se prestan a varios sentidos y yo no sé cuál de los antes dichos habrá intentado Moisés o si habrá sido algún otro distinto (XII, 24).

Y cuando su interlocutor se muestra terco en defender la propia sentencia y declarar falsa la contraria, S. Agustín se vuelve a Dios diciendo: Oh Dios mío, que sois vida de los pobres, en cuyo seno no

halla abrigo el espíritu de contradicción, dignaos derramar sobre mi alma una lluvia copiosa de pácienza, para sufrir pacíficamente a tales hombres, que no dicen esto porque ellos sean profetas iluminados o hayan penetrado el espíritu de Moisés, y conocido su sentencia, sino porque aman la suya propia. Mira cuán grave locura sea afirmar temerariamente, entre tanta muchedumbre de sentencias verdaderas como pueden deducirse de aquellas palabras, cuál sea precisamente la que Moisés intentó expresar, y para esto valerse de perniciosas disputas, que vulneran la caridad, por amor de lo cual dijo Moisés todo aquello que nosotros procuramos interpretar (XII, 25). Ese su amor de la caridad fraterna y su aborrecimiento de las vanas disputas, llegan a inspirarle pensamientos maravillosos. Si él hubiera nacido cuando Moisés y hubiera sido encargado por Dios de escribir el Génesis, hubiera deseado recibir tal destreza y habilidad en expresarse y tal modo de disponer su razonamiento, que quienes todavía no pueden entender cómo crea Dios, no rehusasen sus palabras por superiores a las fuerzas de ellos, y que quienes ya pueden entender la creación, hallasen que cualquier pensamiento verdadero en que hubiesen venido a dar para explicarla, no dejaba de tocarse y estar insinuada en las pocas palabras de vuestro siervo; y si algún otro descubría algún otro pensamiento y modo de explicar la creación tampoco ese dejase de estar incluido en mis palabras (XII, 26). Nadie tomará esos deseos de S. Agustín dictados por su amor de la concordia, como las normas que Dios haya seguido en la inspiración de los Libros santos, y por tanto como reglas de hermenéutica.

En suma, que el texto de Moisés puede ser entendido de varios modos, todos en sí verdaderos, y algunos, a lo menos, que no están reñidos entre sí, como que Dios creó el cielo y la tierra en el principio del tiempo y que lo creó en su Verbo o sea en su Sabiduría, como a una enseñan los libros sapienciales, S. Juan y S. Pablo. Tampoco se oponen las sentencias de que Dios haya creado en el principio todas las cosas en sus elementos materiales y luego les haya dado la forma perfecta, o que desde luego las haya creado en esa forma, siendo el primer verso un resumen anticipado de lo que luego se declara, por su orden. San Agustín insiste, pues, en este punto de la multiplicidad posible de interpretaciones, dudando sólo de cuál sea el que corresponde a la mente del autor sagrado. En este supuesto sus conclusiones son las siguientes:

1) En esta diversidad de sentencias, todas verdaderas, produzca la Verdad misma la concordia, y nuestro Dios y Señor nos conceda que usemos de su Ley como ella misma pide, ordenando todo a una caridad pura y sincera, que es el fin de toda su santa ley.

2) Y vuestro mismo siervo, de quien Vos, Señor, os servísteis

para comunicarnos vuestra Escritura y llenásteis de vuestro Espíritu. de tal modo debemos venerar que creamos, que cuando él escribió estas cosas, a él por Vos reveladas, tenía puesta la mira *en aquella sentencia, que fuese más excelente y para nosotros más provechosa*: «attendissem credamus quod in eis maxime, et luce veritatis ei fruge utilitatis excellit» (XII, 30).

3) Cuando oigo decir a alguno: Moisés sintió esto que yo digo; y a otro: no, sintió más bien lo que yo pienso, me parece que más piadosamente hablaré yo diciendo: pues porque no sentiría Moisés lo que uno y otro piensan, si uno y otro siente la verdad. Y si un tercero y un cuarto, vieran en las palabras de Moisés otras sentencias ¿no ha de creer que todas ellas las vió y entendió Moisés, cuya mano Dios gobernaba haciendo que de tal modo templase sus palabras, que diversos enjendimientos descubriesen en ellas diversos sentidos, todos verdaderos?

A lo menos eso es lo que S. Agustín quería para sus escritos si estuvieran destinados a la suprema dignidad y autoridad que tienen los de Moisés. Por eso concluye: «Nolo, itaque, Deus meus, tam praeceps esse ut hoc illum virum de te meruisse non credam. Sensit ille omnino in his verbis atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuit inveniri, et quidquid nos non posuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest» (XII, 31). Pero el santo no está seguro de que Dios haya tomado como regla eso que él ahora desea, y por eso concluye.

4) «Postremo, Domine, qui Deus es, et non caro et sanguis; si quid homini minus videt numquid et Spiritum tuum bonum, qui deducit me in terram rectam (Sal. 142, 10), latere potuit, quidquid eras in eis verbis tu ipse revelaturus legentibus posteris, etiamsi ille, per quem dicta sunt, unam fortassis ex multis veris sententiam cogitavit? Quod si ita est, sit igitur illa quam cogitavit, caeteris excellentior. Nobis autem, Domine, aut ipsam demonstra, aut quam placet alteram veram: ut sive nobis hoc quod etiam illi homini tuo, sive aliud ex eorundem verborum occasione patefacias, tu tamen pascas, non error illudat» (XII, 32). Y así termina el gran Doctor de la gracia, Dios, que es la suma Verdad, apacienta las almas no sólo con la verdad que reveló a su profeta e hizo consignara en las Escrituras, sino también con la verdad que directamente manifiesta a los estudiosos de éstas con ocasión de su lectura y estudio. Como quiera que venga a nosotros, la verdad es siempre divina, y el pasto propio de las almas santas.

Santo Tomás.

Sabida es la fidelidad del Angélico en seguir las doctrinas de San Agustín. Esto se pone de manifiesto muy particularmente en la cuestión que tratamos.

Primeramente Sto. Tomás nos da una exposición completa sobre los sentidos de la S. Escritura, del sentido literal (nunca habla más que de uno) y de los tres sentidos típicos significados por las realidades históricas de la Escritura. De esta materia trata en la Suma Teológica, I. q. 1. a. 10; en su comentario a la epístola a los Gálatas, cap. IV, lecf. 6 y más ampliamente en el quodlibeto VII. En todas estas obras la doctrina del Angélico es la misma: la S. Escritura tiene un sentido literal y un triple sentido típico.

Pero en el artículo de la Suma nos encontramos con una especie de apéndice que nos trae a la memoria el capítulo *De doctrina christiana*, III, 27. Dice S. Agustín: cuando de las mismas palabras de la Escritura no se saca un sentido cierto, pero se ofrecen dos o más verdaderos corroborados con testimonios de la Biblia, «nihil periculi est» aceptarlos como sentidos bíblicos. Tal vez el autor sagrado ilustrado con luz profética conoció e intentó esos sentidos: a lo menos el Espíritu Santo proveyó que se ocurriesen al lector de la Escritura. Las palabras de Sto. Tomás rezan así. «Quia vero sensus literalis est quem auctor intendit; auctor autem S. Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconueniens, ut dicit Augustinus (Confes. XII, 18 s.) si etiam secundum litteralem sensum in una littera S. Scripturae plures sint sensus».

Tampoco vemos que el Angélico recurra a esta multiplicidad de sentidos en sus comentarios escriturísticos, pero sí cuando trata la grave cuestión, que tanto atormentó la inteligencia de S. Agustín, el problema de la creación. En la cuestión 66 de la primera parte plantea Sto. Tomás el problema de la materia informe y se atiene a la doctrina del Hiponense, el cual, como atrás vimos, no reprueba como falsa la sentencia de los otros Padres. Viniendo luego a la obra del primer día, se contenta con exponer las dos sentencias de S. Agustín y de los otros Padres sin dar su juicio sobre ambas. Es más explícito al proponer, en la cuestión 68, el problema del firmamento que Dios llamó cielo. Empieza invocando la autoridad de S. Agustín para decir que en este género de cuestiones se han de procurar dos cosas: la primera que a toda costa se mantenga la verdad de la Escritura. «Secundum, cum Scriptura divina *multipliciter exponi possit*, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturae esse cre-

debat. id nihilominus asserere praesumat. ne Scriptura ex hoc, ab infidelibus derideatur. et ne eis via credendi praecludatur». Aquí el Angélico no hace sino consignar lo que tanto repite S. Agustín sobre la posibilidad de dar varias exposiciones a los pasajes oscuros de la Escritura. La creación del firmamento nos trae otra cuestión muy enigmática, la de las aguas «*quae sunt super firmamentum*», «*quae super coelos sunt*», según el salmo. También aquí empieza Sto. Tomás invocando la autoridad de S. Agustín para asegurar la verdad de la Escritura. Y añade: «*Unde quoquo modo et quaelibet aquae ibi sint eas tamen ibi esse non dubitamus*». Y en toda su exposición de la obra de los seis días, el Angélico se mueve entre estas dos corrientes sin osar decidirse por la exposición muy metafísica de S. Agustín: ni por otra más llana y literal de los otros Padres, resolviendo las objeciones en conformidad de cada sentencia y señalando principios que vendrán luego a ser la clave para la solución completa del problema. Tales son que la Escritura se propone enseñarnos las cosas de la fe, y que los autores sagrados hablan de esas cosas según las apariencias, según lo que cae bajo los sentidos.

En su obra *Quaestiones Disputatae. De potentia Dei*, q. IV. trata de la creación de la materia informe, tan agitada por S. Agustín. Y después de proponer una larga serie de objeciones en pro y en contra de la cuestión, empieza la solución invocando la autoridad de S. Agustín para asentar los dos principios antes mencionados, primero «*ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat*». Segundo «*ne quidquid verum aliquis esse crediderit statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere*». Sobre este último punto añade aún con el mismo S. Agustín dos cosas: la primera «*ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi. Scripturae enim divinae, a Spiritu Sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur*». Segunda, «*ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus, qui in se veritatem continent et possunt salva circumstantia litterae aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem Scripturae pertinet ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit*». Ya hemos visto atrás con que malos ojos veía S. Agustín la presunción de aquéllos que aferrados a una interpretación del texto sagrado, desechaban *a priori*, cualquier otra interpretación, no obstante ser en sí verdadera, y que cuadraba bien con la letra del texto. Pero estas interpretaciones son sentidos *posibles* de la Escritura, puesto que en estos lugares oscuros, el verdadero sentido intentado por el autor sagrado, se ig-

nora. Estas diversas exposiciones ofrecen ventajas apreciables en la defensa de las Escrituras contra los infieles. Y sigue el Angélico copiando a S. Agustín: «Unde non est incredibile Moysi et aliis S. Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum ut diversa vera, quae homines possent intelligere ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designaverat, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris». Y porque esto que es solamente creible, no es cierto, prosigue copiando a su Doctor favorito: «Unde, si etiam aliqua vera ab expositoribus S. Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quia Spiritus Sanctus intellexerit, qui est principalis auctor S. Scripturae». Y de este principio tan universal como la ciencia divina, concluye siempre con el Hiponense: «Unde omnis veritas, quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus».

Y una vez asentados estos principios, expone las interpretaciones dadas por S. Agustín y por los otros Padres al relato bíblico de la creación, concluyendo con estas palabras: «Quia ergo neutrum a virtute fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur, utrumque sustinentes, ad utrasque rationes respondeamus». Fijemos la atención en las palabras del Angélico. Las referidas sentencias no son contrarias a la fe, caben dentro de la letra del texto sagrado, luego las puede sostener y las sostiene aunque sean diversas. Igual que su Maestro.

El estudio que hace del mismo asunto en el libro II de las Sentencias, añade algunas aclaraciones que será bueno recoger. Nota primeramente que en la ciencia sagrada se deben distinguir dos cosas: «Quaedam enim sunt per se de substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum et huiusmodi... Quaedam vero per accidens tantum, in quantum scilicet, in Scriptura traduntur, quam fides supponit, Spiritu Sancto dictante, promulgatam esse; quae quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia, et in his etiam sancti diversa senserunt, Scripturam divinam diversimode exponentes». Que el mundo es creado y que fué creado en el tiempo pertenece al primer capítulo, y en eso concuerdan todos los Padres; pero cuanto al modo y orden de la creación es de las cosas que entran en el segundo capítulo, sólo *per accidens* pertenece a la fe «in quantum in Scriptura traditur, cuius veritatem sancti salvantes, diversa tradiderunt». Y después de consignar esas diversas sentencias termina con este juicio sobre ellas: «Ambrosius et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum. Et haec positio est communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem: sed prior (la de S. Agustín que defiende la creación simultánea) est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium

sacram Scripturam defendens, quod valde observandum docet Augustinus, super Gen. ad litteram (I, 19) ut sic Scripturae exponantur quod ab infidelibus non irrideantur. Et haec opinio plus mihi placet, tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est (D. XII, q. 1, a. 2 c.).

En suma, del texto bíblico se presentan dos interpretaciones, ambas conformes con la fe y que respetan el relato sagrado. ¿Cuál de esas dos, y de otras que se pudieran proponer, intentó expresar Moisés y constituye un sentido? No se sabe. *No es increíble* que iluminado por el Espíritu Santo contemplase el hecho de la creación y lo intentase narrar de suerte que en una sola letra encerrase esas diversas interpretaciones. Pero todas por igual? O una como principal e incluyendo las otras? Más bien esto último. Pero en todo caso con decir que una cosa *no es increíble* no se afirma como real. Queda el otro recurso. La ciencia del Espíritu Santo lo abarca todo y no se le escapa cosa que los hombres propongan para explicar el texto sagrado. Aún más, siendo esas exposiciones verdaderas y ordenadas a la declaración de la verdad revelada, el mismo Espíritu es el que las sugiere, según su eterna previsión. Pero esas verdades, si no responden a la intención del autor inspirado, podrán decirse sentidos de la Escritura? No lo creemos. A lo más las llamaríamos *verdades divinas* en cuanto sugeridas por el Espíritu Santo y ordenadas a explicar la verdad revelada. O de otro modo, puesto que encuadran con las palabras del texto, las llamaríamos con Sto. Tomás *adaptaciones escriturarias*. Es muy de notar cómo el Santo responde a una dificultad fundada en la exégesis de S. Jerónimo sobre Is. 5, 8, mediante un texto de S. Pablo, I Cor. 3, 12 ss. «Ad tertium dicendum quod in S. Scriptura, praeter principalem sensum, quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur et non secundum intentionem Apostoli (IV Sent. d. 21, q. 1, a. 2, ad 3). Estas palabras nos declaran bien el sentido que el Angélico da a los vocablos *aptare* y *aptatio* en el artículo antes citado de las *Quaestiones Disputatae*.

Con lo dicho hasta aquí creemos quedan explicados los textos tan traídos y llevados de S. Agustín y Sto. Tomás sobre la multiplicidad de los sentidos escriturarios, sobre la cual los teólogos antiguos y los exégetas modernos tanto disputan. Lo más saliente de este debate debe ser aquella modestia con que el Doctor Hiponense expone su sentencia y el respeto con que trataba las sentencias distintas de la suya y que para sí reclamaba también, a fin de que todos estudiasen las Escrituras en el seno de la más perfecta concordia. Y esto constituye también un principio de exégesis, de orden moral, pero muy

importante, para el desarrollo de la ciencia católica, que se ha de realizar siempre bajo el influjo constante de la caridad.

Una opinión moderna sobre la multiplicidad de sentidos de la Sagrada Escritura.

Los antiguos teólogos, solían defender la multiplicidad de los sentidos bíblicos apoyándose en las palabras de S^{to}. Tomás en el referido artículo 1 de la cuestión primera. Pero alguno de tanta autoridad como Domingo Báñez, llega a establecer la conclusión siguiente: «Rari sunt loci in S. Scriptura qui duplicem sensum litteralem hactenus intelligantur a doctoribus». Y tan raros que los reduce a cuatro: Gen. 1, 1; Sal. 2, 7; 8, 6; Is. 55, 8. Y a esta enumeración añade: «Mihi sane non sese offert nunc locus alius, in sensu litterali proprio multipliciter explicandus». Y los exégetas modernos reducirán más aún la lista del gran teólogo salmantino. Pero nadie crea que con esto queda resuelta la cuestión de la multiplicidad de sentidos. En los autores modernos, que con pocas excepciones, protestan contra ella, podemos encontrar pruebas de nuestro aserto.

Ya los antiguos Padres ponderaban la riqueza doctrinal del Salterio, sobre todo en lo que toca a la persona y a la obra del Mesías, tanto que algunos han llegado a asentar el principio del mesianismo universal en el Salterio. Hoy nadie llega a sostener semejante afirmación, que sirvió de norma a S. Agustín y a S. Alberto Magno en la exposición del Salterio. Sin embargo, es general la opinión de que las esperanzas mesiánicas se hallan muy difundidas por los salmos. Y se explica. Las ideas mesiánicas que Dios iba comunicando a su pueblo, no se reducen a los textos que leemos en los profetas. Estos y otros más corrían entre los devotos fieles de J^hv^é, que con ellos se consolaban en su larga esperanza, en sus luchas con los infieles y malos israelitas. El Espíritu Santo venía con frecuencia a completar con el carisma de la profecía los conocimientos que por el ordinario magisterio habían recibido, y de ahí brotaban aquellos cantos sagrados. Con esto se aumentaba el repertorio de los cantores del Templo y se difundían luego entre los fieles que a él acudían a venerar a Dios. No hay que olvidar que si David fué el «egregius psaltes Israel», no fué el único, y su gran mérito fué haber formado escuela. Y este mesianismo, de que venimos hablando, no tiene en todos los salmos el mismo grado, de donde la dificultad que con frecuencia existe de apreciarlo. En el prólogo de su comentario a los cincuenta primeros salmos que S^{to}. Tomás nos dejó, consigna el siguiente principio exegético tomado de S. Jerónimo: Así se han de exponer históricamente

que figuren algo de Cristo y de la Iglesia. Y su razonamiento es más digno de notar que el principio mencionado: «Prophetiae autem aliquando dicuntur de rebus quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum. Et ideo Spiritus Sanctus ordinavit quod, quando talia dicuntur, inserantur quaedam, quae excedunt conditionem illius rei gestae ut animus eleventur ad figuratum». Y cita como ejemplo el salmo 71 que mira a Salomón «in quantum est figura regni Christi, in quo omnia complebuntur ibi dicta». No creo que la palabra «figura» tenga aquí el sentido de *tipo*. Las cosas que no se realizan en los personajes históricos y que se han de cumplir en Cristo, pertenecen al sentido literal. Tenemos, pues, en estos salmos juntos dos temas, presente el uno, futuro el otro, aunque esto parezca estar reñido con la unidad literaria del salmo.

Dom Calmet en su *Comm. litterale in Psalmos*, nos ofrece sobre el sentido de los salmos ideas dignas de ser notadas. El salmo 8 es contado entre los mesiánicos a causa de una cita de la epístola a los Hebreos, 2, 8s., mientras que la letra del salmo parece hablar de la creación del hombre según la imagen de Dios. Nuestro autor establece esta norma en su comentario: «eum prius de naturalibus hominis praerogativis, in eo vero de Salvatoris persona explicabimus». Tendremos, pues, dos sentidos subordinados, pero distintos. El salmo 15 es citado por S. Pedro y S. Pablo como argumento de la resurrección del Salvador (Act. 2, 25; 13, 35); mas en su mayor parte la letra parece convenir al salmista, que, según el título, sería David. D. Calmet adopta esta regla de exégesis: «Nos tamen sententiam eorum secutabimur, qui de Davide a Saule exagitato *ad litteram* explicant ad eum usque locum: qui literaliter respicit Iesu Christi resurrectionem». También aquí tendríamos en este salmo de perfecta unidad literaria dos sentidos literales, uno que mira a David, otro al Mesías. El salmo 20 celebra las victorias del rey; pero en tal forma que con razón los Padres, y hasta los antiguos rabinos veían en él la victoria del Mesías. Por esto lo expondrá de David y de Cristo. El siguiente 21, de todos es tenido por mesiánico. Sobre él, como no hay la misma concordia, he aquí el parecer de D. Calmet: «David per occasionem dolorum afflictationumque suorum descripsit passionem, mortem, sepulturam, resurrectionem Messiae, gentilium vocationem, et Ecclesiae primordia. Hoc primum, praecipuumque illius obiectum est. Si de se ipso in psalmo hoc identidem loquitur, duntaxat tamquam de Iesu Christi figura loquitur; sed pluribus in locis nullo pacto David deprehenditur». Pero nadie pensará que en esos otros lugares, en que «deprehenditur», sea David el objeto de otro sentido que el literal aunque sea secundario y menos principal, ya que el «primum praeci-

puumque» sea el Mesías. Algo semejante al salmo 21, es el salmo 40, que el mismo Salvador cita en Jn. 13, 18. Su sentido como el de los tres que le preceden es también doble. «Nos vero arbitramur, hunc esse trium praecedentium psalmorum continuationem et praesertim in undequadragesimi fine, ac in praesenti hoc universo. Prophetarum consilium fuisse Iesu Christi cruciatus nobis exhibendi *sub imagine morbi sui atque levissimae amicorum fidei*. Cfr. psalmos 34 y 54, qui non mediocrem habent cum hoc similitudinem». Tampoco aquí habremos de pensar en un sentido típico mesiánico, y menos en un sentido típico davidico. Queda, pues, que también tenemos en estos salmos dos sentidos, davidico el uno y mesiánico el otro, pero ambos literales.

El salmo 44 es un epitalamio. Esto es claro. Pero no lo es tanto quiénes sean los novios. También es sentencia común que el salmo tiene un sentido mesiánico, pero se discute en qué sentido, literal o típico. La conclusión de nuestro autor se halla en las palabras siguientes: «Non igitur de psalmo hoc dicendum est quod de ceteris, qui *directe Messiam respiciunt*. Quidam loci adsunt qui ad ipsum proprie tantummodo referuntur inter alios plurimos, qui communes sunt cum figurae subiecto, et obiecto historico prophetiae». Es decir, que algunos versos sólo miran al Mesías; otros muchísimos hablan del rey histórico y del Mesías. Y esto en sentido literal. Sobre el sentido literal e histórico del salmo 68 «non satis convenit»; pero ciertos pasajes son tan claros y convienen tan bien a Jesucristo que con suma dificultad se pueden entender de otros. Y así concluye: «Propheta iustorum afflictiones describens, effectu quodam providentiae graphidem concinnavit Iesu Christi primi iustorum omnium et fontis omnis iustitiae».

La misma idea leemos en Reinke, el cual concede que los cantores inspirados algunas veces, al describir su vida, sus trabajos y obras, sin conciencia de ello eran guiados por Dios para emplear expresiones e imágenes que sólo en Jesucristo y en su Reino hallan su pleno cumplimiento. Esto se puede aceptar, añade, con tanta mayor razón cuanto que S. Pedro dice que el Espíritu de Cristo, en los profetas predijo los destinos de Cristo (1 Petr. 1, 11) (5). La misma idea viene a repetir a propósito del salmo 24, que con esto adquiere un sentido ideal mesiánico (p. 134).

El P. Cornely, en su *Introductio Specialis*, al tratar de los Salmos, reconoce el mesianismo de aquellos que el Nuevo Testamento, los Padres y la Iglesia explican del Mesías. Pero advierte que «non omnes eadem ratione sunt messianici. Alii enim literali sensu ita

(5) Die messianischen Psalmen, tom. I, p. 8, Giessen, 1857.

agunt de Christo eiusque regno, ut omnem aliam explicationem respuant». Otros celebran los sucesos del Antiguo Testamento, y admiten una exposición típica de Cristo y de su Iglesia. «Alii proxime de homine iusto generatim ita agere videntur, ut eorum verba plenum et perfectum sensum non consequantur nisi de iusto $\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\xi\sigma\chi\lambda\gamma$ i. e. de Christo, secundo simul intelligantur, v. g. 8. 20 etc.». Tenemos, pues, que este grupo de salmos tienen dos sentidos literales. El autor nos advierte en nota que algunos los interpretan en sentido literal o típico del Mesías. Pero al sentido literal suele oponerse la letra del salmo, y así mismo al típico según el P. Cornely, por tratarse en ellos no de una persona singular, sino universal, del justo, o del rey, de donde concluye «parum apte typice messianici dicuntur» (p. 117).

Vemos por aquí cómo la doctrina ordinaria sobre los sentidos bíblicos debe ampliarse un tanto para que pueda servir de norma en la interpretación de los salmos.

Se echa de ver esto en el comentario del P. Kuabenbaner en esta misma colección. Según el cual la letra del salmo 2. 8 anuncia la exaltación del rey teocrático, que en la historia evangélica respondería a la resurrección de Jesucristo; pero luego se habla de su divinidad en el mismo versículo (Cfr. Comm. in Act., 13. 33). El Salmo 15. 9 s. expresa en la letra la firme esperanza de la felicidad eterna; pero luego se añade, recordando la argumentación de S. Pedro en Art. 2, que «plene ac perfecte in eo solo esse adimpletam, qui vita functus non relicta est scheol neque expertus corruptionem». Lo cual indicaría que el salmo contiene algo más que la esperanza de la felicidad eterna. También el Salmo 68 trataría del justo paciente, pero su pleno sentido sólo se halla en el justo $\pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ $\xi\sigma\chi\lambda\gamma$.

Lesêtre, en su introducción al comentario de los Salmos, nos ofrece estas palabras acerca del mesianismo de algunos salmos: «En estos que la tradición nos transmite como mesiánicos, el sentido permite casi siempre reconocer el elemento profético; se advierte por ejemplo que *el sentido literal*, no agota toda la riqueza de ideas que un pasaje contiene, y se concluiría que el salmista o al menos el Espíritu Santo, miraba a un objeto más sublime, que el que parece a primera vista. Pero como la idea mesiánica se halla ya en el primer plano, ya en un plano segundo; como a veces se disimula detrás de un sentido histórico y literal y otras veces viene a ser este sentido literal mismo, siempre es preciso recurrir a las guías tradicionales y pedir la inteligencia del salmo a los representantes del Espíritu, que los ha inspirado» (6). Advierta el lector que aquí no se trata de nin-

(6) Le livre des Psaumes, p. LXXX. Paris 1893.

gún sentido típico, sino de un sentido más alto, más epiritual, que se oculta en la misma letra, tras del sentido literal-histórico.

El P. Salas también nos habla del sentido *zzr* *zzr*, en que está el pleno sentido de algunos salmos. Y podíamos alargar esta serie de citas, pero nos contentaremos con la del P. Manresa en sus recientes y hermosos dos volúmenes sobre los salmos (7). En la introducción, después de hablar de los salmos mesiánicos en un sentido literal y típico, añade: «A veces son aplicables al Mesías futuro en un sentido *eminente*: por ejemplo, cuando nos hablan del hombre justo en términos tales que es imposible imaginar su aplicación perfecta a otro que no sea el Mesías, que es el Justo por excelencia». Y cita dos salmos, 8, 91; 118, para concluir: «La diaphanidad del ambiente, cuando la gracia lo baña de lumbré nos permite adivinar y contemplar con certeza incommovible esas relaciones mesiánicas, que nos habrían pasado inadvertidas (p. 59 s.) Uno de estos salmos debe ser el 16 (15), en que habla primero David, para quedar luego en segundo término en los últimos versos, en que la libertad y el triunfo de David entran en escena como figura del triunfo definitivo y universal de Cristo (p. 235). En el salmo 22 (21), «David es una realidad y es una figura juntamente. Su palabra, su pensamiento, su fantasía se agrandan ten desmesuradamente que el interés individual se esfuma y se pierden en otras más sublimes realidades». Es decir, que la gloria del Mesías envuelve la persona de David, que aparece desmesuradamente agrandado para hacernos pensar en otro, que no puede ser sino el prometido vástago, en quien se encuentran todas las esperanzas de Israel (p. 302, s.)

Todo esto nos lleva a esta conclusión, que la doctrina corriente de los sentidos bíblicos no está completa y que para completarla es preciso resignarse a admitir, de algún modo, la multiplicidad de sentidos contenidos en el texto inspirado de algunos salmos. ¿Y por qué de los Salmos exclusivamente? No será por su mayor inspiración poética, sino por la iluminación profética de los salmistas. ¿Pero era ésta superior a la de los Profetas? Sin duda que no. Luego habrá que ensanchar ese principio para admitir dentro de él a otros autores inspirados. Y esto nos conducirá a la necesidad de estudiar la profecía como primer principio de la introducción general de la S. Escritura.

Salamanca.

FR. A. COLUNGA.

(7) El libro de los Salmos. Barcelona, 1935.

La Catolicidad en las leyes de Indias *

La historia nos presenta—y el arte ha sorprendido la intensa emoción de éstas escenas con la magia de los colores, trasladándolas en inmortales lienzos—la figura del descubridor Vasco Núñez de Balboa, erguido ante el azul infinito del vasto mar del Sur, tomando posesión para España de aquellas aguas con la simbólica inmersión de la Cruz de su espada en la rizada superficie oceánica; la de D. Juan de Garay, el de la fundación de Buenos Aires, que sobre la inmensa y fecunda planicie pampera, bañada por las aguas del Plata, ha fijado la Cruz—cual un monarca que planta su enseña real—marcando el asiento de la que irá a ser la más dilatada urbe del hemisferio sur; y al mismo Colón, adelantado mayor de la Hispanidad, ¿no es representado, al pisar tierra firme, rindiendo el primer homenaje ante la Cruz como ofreciendo ante todo a Dios el incontaminado y grandioso presente de infinitas tierras vírgenes que descubre para España? Y no hubo descubridores, conquistadores ni fundadores de ciudades y padres de nuevas naciones que se olvidaran de este rito sacro de implantar o erigir, en el momento culminante de sus transcendentales hazañas, la Cruz que ante ellos marchaba siempre, señora, en sus fatigosas expediciones, para significar que aquellos pueblos y territorios del Nuevo Mundo eran ganados primeramente para la causa de la catolicidad y la causa de Dios.

Así era España, cuya obra en América no puede calificarse, como la de otros países, de simple colonización—ese es un vocablo de categoría inferior y telúrica y no puede dar la plenitud del sentido espiritual de su gesta—ni aun siquiera y en primer plano de una expansión de tipo imperialista, sino cabe sólo designarla con palabras que expresen el acto de supremo desinterés de la maternidad. La salida de España a la conquista y civilización de América fué un parto de

*. Charla radiada, pronunciada durante la Semana de Hispanidad celebrada en Salamanca los días 8 al 14 de Febrero de 1943.

madre llena de fecundidad vital; una siembra de nuevos gérmenes de hispanidad de donde brotara «el mundo común» de las naciones hispánicas, peculiar comunidad dentro del resto del mundo de las naciones circundantes, marcada con el anagrama cristiano de la catolicidad. Porque España envió a sus hijos al Nuevo Mundo a hacer cristianos y fundar naciones, no a establecer factorías de pingüe comercio o bases fortificadas de prudente estrategia. Y «porque la misión histórica de los pueblos hispanos—ha dicho Ramiro de Maeztu—consiste en enseñar a todos los hombres de la tierra, que si quieren pueden salvarse y que su elevación no depende sino de su fe y de su voluntad».

Debemos, en efecto, formar todos intelectualmente, sin restricciones ni titubeos, al lado de nuestros dos más grandes voceros y teorizantes de la hispanidad, Ramiro de Maeztu y el malogrado Manuel García Morente. Este último, que ha pasado ya a la falange eterna cuando más de él se esperaba en pro de la restauración y desarrollo de los valores espirituales de la patria, ha continuado maravillosamente, la trayectoria de explicación de Ramiro de Maeztu. Y nos dice y repite, con la emoción de quien ha sentido lo hondo y sustantivo de la alma hispánica, que «el catolicismo es consustancial con la definición misma, con la idea misma de la hispanidad» (1). El orden providencial que rige los destinos de un pueblo ha dispuesto el acaecer y circunstancias históricas de tal manera, que la formación de su nacionalidad se fusionara con la idea religiosa y católica.

Innumerables cosas y hechos históricos han acaecido en nuestro país. Todos ellos podemos fácilmente imaginarnos ausentes, sin que España desmienta de su pasado histórico, excepto aquellas empresas y hazañas que convergen hacia esta identificación fundamental del sentimiento religioso con el sentimiento nacional. No tenemos más que ver el proceso de hispanización que se desarrolla entre dos momentos de excepcional importancia histórica. Comienza con el período de romanización o asimilación a la cultura y lengua latinas de todos los elementos autóctonos de la raza. En aquella nación hispana que emerge ya de lo primitivo, de lo profundo de los bosques y serranías peninsulares, y empieza a formarse una y distinta, bajo la tutela de Roma, con el sello característico que era conocido por netamente hispánico, el cristianismo fué el aglutinante espiritual y como el crisol en que se fusionaron todo aquel fondo de condiciones físicas y cualidades psicológicas de las diversas localidades y heterogéneas agrupaciones sociales, preexistentes en nuestro suelo. A la

(1) MANUEL GARCÍA MORENTE: *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, Revista Nacional de Educación 22 (1942), págs. 29-100.

caída del imperio. España surge con personalidad propia de entre las ruinas y descomposición de la vieja sociedad pagana, con una población de acendrada fe católica en la que la fraternidad cristiana ha contribuido a iniciar la conciencia común de la nacionalidad. En la Era visigótica, con su Iglesia española y sus Concilios, lo religioso no hará sino asumir la dirección espiritual del pueblo. Y aquel otro secular empeño de la reconquista, empresa de fe por excelencia, habría de constituir en los planes de la Providencia sobre el destino de España, la circunstancia histórica determinante de esa identificación de la realidad política con la realidad religiosa. El proceso de hispanización culmina con los Reyes católicos—momento cumbre de la historia patria—los dos grandes forjadores de la unidad católica y la unidad nacional. Desde entonces se dará en España el caso único en el horizonte histórico del mundo, de que lo religioso y lo nacional no se superpondrán, sino marcharán compenetrados en las mismas empresas e ideales, en una unidad consustancial.

La catolicidad, la fe religiosa y cristiana, principio espiritual identificado y hasta definidor—al lado del sustrato material de la estirpe, idioma y cultura, etc...—del ser de lo español, del concepto de hispanidad. Singular privilegio reservado por Dios a nuestra nación, puesto que catolicidad es categoría que rebasa los valores humanos y pertenece de suyo a un orden divino, a lo sobrenatural. La Iglesia la ha recibido como nota y distintivo propios, y de ella participa la que ha recibido la misión perenne de su servicio y defensa, la nación hispana.

Pues bien, llegada la hora de la expansión desbordante de la hispanidad en el Nuevo Mundo, de aquella explosión de vitalidad durante siglos remansada, que se difunde en oleada ininterrumpida, de hazañas heroicas de colonización y de conquista, debía brotar también del entresijo del alma española, *la norma ideal* que encauzara todas las energías de aquel movimiento hispánico, a fin de que en todas sus manifestaciones se mantuviera en la misma trayectoria rectilínea, fiel a la sustancia ideal del alma española y al hondo sentido religioso de la tarea antes que nada evangelizadora y nacional. En 1543, firmaba el Emperador nuevas adiciones y reformas a una larga serie de ordenanzas y disposiciones legislativas que venían sucediéndose desde los días del descubrimiento y que iban a constituir la legislación adecuada a tan alta empresa de civilización y de conquista. Eran las Nuevas Leyes de Indias, fruto de maduras meditaciones de clarividentes consejeros reales, misioneros, juristas y teólogos los más grandes del reino, monumento en el que podemos decir que España vació lo más puro de su esencial ideal, su más alto espíritu de catolicidad. La Ley, en efecto, expresión de la sabiduría de un pueblo.

norma del ideal del Derecho, lleva en sí algo de sagrado, por ese poder derivado de Dios que otorga a la autoridad de adentrarse en el santuario de la conciencia humana y ligarla a la norma de conducta trazada. La ley justa y cristiana habrá de ser la amparadora de todo derecho contra la fuerza, la que proteja y defienda a los débiles y desvalidos de la sociedad, justicia y caridad a la vez deberá rezumar la norma legislativa perfecta, aquella que se inspire y dé cuerpo al Derecho cristiano, el creador de un orden social cristiano y a la vez íntegramente humano, un orden sin discordia ni luchas internas, porque para el abrazo estrecho que la justicia y la paz han de darse no puede faltar la caridad, cuyos efectos son la verdadera paz, la beneficencia y la fraternidad.

Pues bien, he aquí que cada una de las disposiciones, Reales Cédulas, y ordenanzas de la magna Recopilación, son otras tantas medidas encaminadas a proteger la libertad de los indios, reconocer y mantener su personalidad humana igualándola, en sus derechos fundamentales de hombres y cristianos, con la de sus conquistadores, a mejorar sus condiciones de vida, suavizar la dureza de los trabajos, asegurar su salud evitando las mortandades y consiguiente despoblación, a defenderlos contra toda opresión de quienes pretendían explotar su debilidad reduciéndolos a una condición inferior. ¡Qué cúmulo de providencias maternales sobre el trabajo, la educación, el trato de los indígenas no reflejan nuestras Leyes de Indias, aun no igualadas por ningún código de legislación social moderno más justo y previsor! Ellas fueron en rigor la auténtica *declaración de los derechos del hombre*, anterior en siglos a la pseudodeclaración rousseauniana y revolucionaria, puesto que contienen la declaración de la fraternidad cristiana y por tanto universal, de la unidad específica de todas las razas humanas, el reconocimiento, en fin, proclamado ya antes por las enseñanzas teológico-jurídicas de Vitoria y su Escuela, de que todos los hombres, aun aquellos míseros indios con aspecto de parias, son iguales en derechos, porque todos son capaces de salvación y tienen el mismo destino eterno que cumplir.

Y no solo igualdad en el disfrute de los beneficios y derechos sociales; aquellas leyes y aquellos legisladores creaban en rigor una desigualdad legal entre españoles e indios, pero inclinando la balanza de parte de los últimos; haciéndolos objeto de un trato de favor: «Un pueblo conquistado—es autor francés, quien lo dice—nunca ha podido aspirar al goce de más beneficios políticos que los emanados de las leyes que la potencia vencedora tiene para sí. Lo corriente es que los dé fasados y mermados... España hubiera pasado por generosa a los ojos del universo, con dar a los indios sus propias leyes. ¿Qué derecho no ha adquirido, pues, a la admiración de los hom-

bres con su afán de modificar sus leyes con la mira de hacer a sus nuevos vasallos más felices que a los propios españoles? (2).

¡Qué cuadro de belleza más sublime no representa aquel constante forcejeo entre las medidas legislativas y reales provisiones por un lado, estimuladas por las constantes y heroicamente cristianas reclamaciones de misioneros, como un Las Casas, empeñados en hacer desaparecer todo reparto de indios, el sistema de las encomiendas, la esclavitud de negros, basándose en razones de justicia escrupulosamente delicadas, y los abusos reales de otra parte, la ambición y tiranía de los encomenderos, los miles intereses creados de los colonizadores, lo que llamaríamos hoy razones de Estado, intereses económicos, únicos móviles de la colonización de otros pueblos! Abusos, ambiciones, crueldades y opresiones en la obra de España en América, si las hubo, desde luego en menor escala que en cualquier otra colonización. Esto es lo humano de la vida, es lo general. Lo auténticamente español es la condenación de aquellos vicios, la reacción noble contra ellos, reflejada en esa recopilación legal humana y bondadosa, concienzudamente elaborada por los auténticos representantes de España en América, Virreyes, Obispos, Audiencias reales y celosos misioneros. Y no se diga que estas leyes fueron letra muerta, puesto que la colonización de Filipinas, la más humana de todas, fué llevada a cabo en tiempo de Felipe II, siguiendo literalmente los preceptos en ella contenidos.

Ahí debe buscarse el genuino sentido de la obra de España, y no en las obras de los conquistadores de España, que con ser tan altas y heroicas, siempre van mezcladas de tierra, de lo humano. Y esa obra legisladora de Indias, donde la razón de España se hace norma e Historia, que es la faz de España reducida a cifra y símbolo, nos descubrirá la llama del fuego sagrado de la Hispanidad, nos revelará todo el espíritu que animaba a España en su obra de América, no bastardeado por mezquinos intereses económicos y egoistas, sino espíritu de pura empresa hispánica: de pura expansión de Hispanidad por su proliferación en nuevas naciones hispánicas, que es espíritu de catolicidad, de fe religiosa, de servicio y defensa de Dios y la religión. En suma, y para terminar: *Las leyes de Indias fueron la más grande empresa española de catolicidad.*

P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

(2) Citado por CONSTANTINO BAYLE, S. J.: *España en Indias*, p. 443.

EL RTUSAMHĀRA

V

MÉTRICA DEL RTUSAMHĀRA

Aunque nuestros lectores no han menester de estudios preliminares sobre el Arte poética, sin embargo, la calidad de los versos que hemos de examinar, a propósito del Rtusamhāra, demandan aclaraciones previas.

El ritmo universal, ese orden en el movimiento, que diría Platón, o *modulatio sine ratione*, se advierte en el orden lingüístico, donde ha dado lugar a la poesía, una de las Bellas Artes. El lenguaje, en cuanto fenómeno fonético, puede considerarse como una cadena acústica, compuesta de una serie de anillos o notas musicales, susceptibles de regulación rítmica, capaz de impresionar agradablemente los oídos del oyente. Para lograr esa regularidad armónica se necesita una clave reguladora, que defina y determine la clase de ritmo poético. De ahí la diversidad de ritmos usados a través de las literaturas universales. Con razón se habla de ritmo ideológico, cuantitativo y tónico o acentual.

La idea sirvió de clave o norma rítmica a los pueblos antiguos. Los chinos, birmanos y fineses gustaban de rimar conforme a un paralelismo ideológico. Los pueblos semitas y especialmente los hebreos, tal vez por la movilidad de sus mociones (vocales), prefirieron el ritmo de la idea al de la cuantidad. Los Salmos davídicos, divinos himnos, que a primera vista no parecen pertenecer a la poesía lírica, son verdaderos versos, dispuestos para ser cantados con el acompañamiento del *nebel* o naba, lira o arpa. No inútilmente posee la lengua hebrea una serie de acentos que en cierto modo sustituyen, como en védico, al pentágrama musical, indicador de los tonos altos y bajos.

En los Salmos existe un ritmo claramente ideológico, que unas veces es de sinonimia, otras de antítesis y no rara vez de síntesis.

Ritmo sinónimo se tiene en el Ps. CXXXVIII. vers. 7, «¿A dónde escaparé yo de tu espíritu?» o «¿a dónde huiré de tu presencia?».

Al contrario, el ritmo del Ps. CVI. vers. 26, es antitético: «Suben hasta los cielos y bajan hasta los abismos; su alma se consume en la maldad».

Y finalmente, vemos un paralelismo sintético en el Ps. XXII. vers. 6. «para que habite en la casa del Señor, en una longitud de días».

Pero el ritmo ideológico, compatible con la pausada salmodia de las sinagogas y apto para la meditación, que despierta las ideas de los espíritus, no se avenía muy bien con el temperamento indo-europeo.

Pronto, pues, los pueblos septentrionales, muy dados a la rima ideológica, reemplazaron la idea por la igualdad de hemistiquios o por la aliteración, cultivada casi hasta los días de Shakespeare. Mas tampoco la aliteración satisfizo las exigencias de las aspiraciones humanas. Por eso las literaturas clásicas y modernas han recurrido a nuevos procedimientos rítmicos, a saber: a la cantidad y al tono. Este representativo de la espiritualidad y aquélla de la materia. El imperio cuantitativo se ha dejado sentir en los dos hemisferios y principalmente en la India (Avanti ó Oudh — Oujein), en Roma y en Atenas.

Mientras que en Grecia la poesía, la música y el baile estuvieron unidos, la clave rímica y la unidad de medida, adoptadas por los metrificadores, fué el pie métrico que indicaba la bajada y subida de la voz, así como la mayor o menor duración de la sílaba. Mas, cuando la ciencia helénica separó estas tres artes, hubo necesidad de fijar las leyes de cantidad, pues las sílabas no estaban sujetas a las exigencias del canto. Así surgieron los esquemas fijos de los metros clásicos con una cadencia invariable, con aperturas y pausas más o menos elásticas, siempre dentro de las normas dadas por los buenos poetas.

Este fenómeno tuvo lugar en el antiguo indio, cuyo dominio empieza hacia el año 1500 antes de J. C., sin que se haya extinguido en los tiempos actuales. En efecto, el sánscrito llega a la mayor precisión y, en punto a la cantidad, nos ofrece una verdadera escala. Aquí existen diferentes grados cuantitativos, a saber, desde la mínima cantidad, representada por los tres cuartos de tiempo que encierra la vocal *r* breve, pues no llega a una *matra* (*mora* o tiempo prosódico hasta la *pluta* o máxima, indicada por el denominado signo *pluti*, que prolongaba la sílaba larga a la duración de tres *matras* y constituía la específica cantidad *pluta*.

Mientras los himnos védicos muestran una gran elasticidad rítmica

ca y una cantidad silábica, intervenida y regulada por el acento *anudatta*, *udatta*, *svárita* y *anudattátara*, las estrofas clásicas, en cambio, presentan metros fijos e invariables, como acabamos de decir. Los versos del *Riusamhara*, como pertenecientes al período clásico, son de ritmo cuantitativo fijo. A tal extremo llegó el sutil ingenio de los gramáticos indios, que, por el mero cambio cuantitativo de una sílaba, dan diferente nombre a un mismo tipo de metro. Así se observará al exponer la teoría de la *upéndravajra* e *índravajra*.

Mas el ritmo, como obra humana, está sujeto a una evolución indefinida. De ahí que, mediante el manejo de los conocidos elementos métricos, se hayan deducido nuevos procedimientos. En efecto, el ritmo acentual, iniciado en la antigua dramática latina y en el bárbaro metro saturnio, así como en algunos himnos homéricos, merced al temperamento de los cristianos, bárbaros y mozárabes, adquiere un gran desarrollo. Esta poesía popular ha de dirigirse a masas incultas, a las que sólo mueve la fuerza y la pasión. Por eso los bardos cristianos y los trovadores medievales fijan como clave rítmica el tono o acento de intensidad, medio fácil para herir los sentimientos de los oyentes. Así el tiempo fuerte y elevado del pie métrico es sustituido por el tono poético, que regulará los metros de las lenguas neolatinas.

El autor del *Riusamhara*, en estrofas de variado metro y homogéneo ritmo, ha pintado, a grandes pinceladas, los principales cuadros de la vida india.

Su poema no es una mera ficción poética, rayana en la *utopía*, sino una creación artística inspirada en la contemplación objetiva de las bellezas de la India. Su método descriptivo responde a la concepción indiana de las estaciones, tal como estas se suceden, principalmente en la región de Malava o Malva. En el *Mádhyađeça* (1) y en la parte del NO. indio el año védico empezaba con el solsticio de verano, por cuya estación ha dado comienzo en su poema el egregio vate. El excelso *mahakavi* resuelve, con destreza, todas las dificultades inherentes a la poesía lírico-descriptiva, mediante la eliminación de las narraciones metódicas, de la vulgaridad prosáica y de la aridez didáctica. La técnica de sus versos es regular y canónica, digna de

(1) *Mádhyađeça*, como sustantivo masculino, significa región media o región central y como nombre propio es el de una región comprendida por un lado entre el Himalaya y los montes Vindhya y por otro entre Prayaga o Allahabad y Vindhya, población próxima a Paniput hacia el NO. de Delhi. Es, pues, la región central de la India.

figurar entre los modelos de los metros indo-europeos. El ritmo yámbico-trocáico, aptísimo para expresar las emociones más variadas, es el dominante en sus estrofas y el yambo y tribaco, pies de insuperable valor armónico, por su buena distribución de tiempos fuertes y débiles, son los preferidos en sus metros.

El pirriquío, espondeo y proceleusmático, pies de marcado carácter inarmónico, apenas se usan como sustitutos y, para eso, en la apertura de verso, donde la elasticidad rítmica era ya grandísima desde los tiempos védicos. En el Ritusamhara, como en general en la poesía sánscrita, los pies métricos, la apertura, la cesura, la pausa y la cadencia son más fijas que en los himnos del Rgveda y que en los poetas greco-latinos. Estos no tienen inconveniente en admitir los pies sustitutos en los lugares impares, es decir, en el 1.º, 3.º y 5.º pie, generalizándolo después a todos los pies del metro, exceptuados el último acataléctico y el penúltimo cataléctico, mientras que los poetas indios son más mesurados y metódicos. La pausa y cadencia de los versos sánscritos, dentro de la unidad rítmica, son fijas y perfectas, pues únicamente en la apertura se permite más o menos libertad o elasticidad, a que hace referencia Horacio en su Arte poética, I, 9 y 10.

...pictoribus atque poetis
quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.

Tales propiedades son resultado de la alta cultura de Kalidasa, restaurador de la ciencia brahamánica, conocedor del Veda, supuesto autor del *Crutabodha* (1) e instruido en el *Alamkara-çastra*, del que Hermann Jacobi nos ha legado profundo conocimiento en la moderna traducción del *Alamkara-sarvasva* o «Esencia total del Alamkara», obra literaria del siglo XII. Mas, con todo esto, no faltan defectos e imperfecciones a la obra del eximio vate indio, propias de los grandes genios, ya que «*nemo perfectus, nisi Deus*» y el brillo del sol también se halla empañado por sus respectivos lunares. Las imperfecciones literarias del Ritusamhara son completamente naturales y propias de su poca madurez. A pesar de todo, el poema no está desprovisto de la unidad rítmica y de la gravedad espondiaca, carac-

(1) *Cruta-bodha* es un vocablo compuesto de *crutá* = oído, referido, indagado y como sustantivo neutro lo oído, el objeto de la audición; la tradición v. gr. el Veda, la revelación, la lectura sagrada. Y *bodha*, sustantivo masculino significa conocimiento, percepción y observación. Por lo tanto *Cruta-bodha* será el conocimiento de lo oído, pero científicamente es un tratado de métrica sánscrita.

terística de la *anustúbh* (1) y *tristúbh* (2) védicas, en que, de ordinario, la cesura rompe el ritmo yámbico, para dar más acrecentamiento artístico al verso mediante la variedad cuantitativa. En el *Rtusamhara* no se observan las normas de la cesura perfecta con la delicada pulcritud y severidad, que en las obras maestras de Kalidasa.

El amor, el disfrute del placer, la liberación total, el logro de la fama y la vida práctica, fines principales de todo cultivador del arte, en frase de Bhamala, estimulaban de tal manera al excelso poeta indio, que era lógico que un día lograra la cesura perfecta en sus obras maestras.

La unidad en la variedad, requisito de las obras bellas, es una característica del *Rtusamhara*. Los varios fenómenos de la vida física, del reino animal y vegetal, descritos en el poema de las estaciones indianas, están comprendidos dentro de la unidad geográfica temporal de la India. Los diversos metros *upéndravajra*, *indravajra*, *vamçástha*, *vasantátílaka*, *malini* y *çardulávikridita*, contenidos en estrofas *tristúbh*, *jágati* (3) y *çákvari* (4) o *çákkari* o *çárkari* revelan esa variedad en la unidad.

* * *

El autor del *Rtusamhara* ha preferido la *upéndravajra* para las estrofas siguientes: la decimonovena de la estación lluviosa (canto segundo), las doce primeras del invierno (canto cuarto) y las comprendidas desde la segunda a la decimosexta de la primavera (canto sexto). La estrofa décima del canto cuarto consta de dos versos de nombre diferente, a saber: *indravajra* y *upéndravajra*.

Indravajra es un vocablo compuesto de *indra* y *vajra*. El primero es el nombre de un dios, señor de las divinidades atmosféricas, símbolo del heroísmo y destructor de los demonios. El segundo como

(1) *Anustúbh* s. f. significa lo siguiente a la alabanza, oración, discurso, pero en métrica es una estrofa de cuatro versos octosílabos.

(2) *Tristúbh* es un vocablo compuesto de *tri* = tres y *stúbh*, que en una acepción significa alabar y en otra freno, pausa, interrupción. *Tristúbh* en un sentido será la triple alianza y en otro lo tricotomo, la triple pausa o interrupción. En métrica es una estrofa de cuatro versos endecasílabos.

(3) *Jágati* s. f. hembra, vaca, la tierra, nación y mundo; pero en métrica es una estrofa de cuatro versos dodecasílabos.

(4) *Çákvari* s. f. un río; cingulo, cinturón; pero en métrica es una estrofa de cuatro versos catorceños, si bien en el Veda se llama *saptá-pada*.

adjetivo significa diamantino, fuerte y severo; más, como sustantivo es n. y en f. designa el arma o rayo de Indra y un arma mortífera. v. gr. el disco o maza de algunos dioses. La *indravajra*, conforme a su etimología, quiere decir el rayo de Indra, pero como s. femenino y en sentido científico, es un verso endecasílabo del género *tristúbh* o trímetro. En él se distinguen perfectamente la apertura, cesura, pausa y cadencia, elementos constitutivos del trímetro indo-europeo. Como el arma de Indra, con sus tres filos, y su golpe mortal, destruyó a los rivales y competidores en la lucha, así la *indravajra* ha triunfado de todos sus metros homogéneos y ha sido el preferido por los poetas clásicos de la India. — Si anteponemos al vocablo *indravajra* el prefijo *úpa* — con, próximo a, junto a, resulta, por eufonía, *upéndra-rajra*, que es igual a la *indravajra*. Esta tiene la primera sílaba larga y aquélla breve, pero coinciden una y otra en todos los demás elementos métricos.

He aquí una estrofa del R̥̥usam̥h̥ara, compuesta en *upēndravajra*, cuyo análisis comparativo con otra védica permitirá esclarecer la medida, estructura y origen del citado verso.

drumah sapuspah salilam sapadmam

striyah śakamāḥ parvāṇaḥ sagandhiḥ /

sukhah pradosa divasaç ca ramyah

sarvam prīve carūtaram vāsante. //

«Oh amada, en la primavera todo es placentero, encantadores los días, agradables los crepúsculos vespertinos, perfumada la brisa, amorosas las mujeres y los estanques con lotos y árboles floridos».
(VI, 2).

Transcrita métricamente la precedente estrofa tendremos el siguiente esquema:

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100

Indudablemente es una *triśūbhi*, cuya estructura es preciso determinar y medir conforme a la unidad métrica más apropiada al modelo védico e indo-europeo. Pero, ¿cuál es la unidad que debemos tomar para medir estas *upéndravajra*? Varios son los métodos excogi-

para la respiración, y la cadencia reguladora del verso no se perciben en la representación métrica del senario propuesto. Su recitación, interpretada conforme al esquema, resultaría monótona e inarmónica.

Más científico y acorde con los momentos rítmicos del verso nos parece ser el método que ha tomado por metro una unidad superior, compuesta de pies, de los cuales uno está subordinado al otro. Los teorizantes de este procedimiento métrico sólo suelen admitir como tal las dipodias, recomendadas en los pies de tipo corto. Cuando el pie fundamental del verso es el yambo, troqueo y anapesto, entonces la única medida métrica reconocida es la dipodia. La endecasílabo *upéndravajra* de tipo yámbico y ritmo ascendente debe ser considerada por estos versificadores como una tripodia, cuya representación métrica expresamos así:



Hecha la comparación de este gráfico con los de los anteriores, se advierte en él un paso más perfecto y una manifestación más expresiva de las cualidades del verso. Aquí se percibe con claridad la subordinación de pies y el tiempo dominante durante los tres momentos del *pada* (1).

En efecto, en la apertura o primera dipodia se expresa el tiempo fuerte correspondiente a la desahogada respiración inicial del rapso-
da y en la pausa o segunda dipodia se aprecia cierta suavidad propia del descanso respiratorio, necesario para reanimar la tercera dipodia o cadencia, donde debe resaltar el ritmo métrico. Mas la cesura, clave de éste y nervio del verso, que ha de intervenir la apertura y pausa, permanece indeterminada en el gráfico propuesto sin lograr explicarse la diferencia rítmica y cuantitativa de las dipodias.

Todas estas consideraciones hacen pensar que no hemos encontrado aún el verdadero tipo de la unidad métrica. El examen de algunos trimetros védicos y las variantes observadas en su estructura nos han dado a conocer lo esencial y accidental del género *tristúbh*, en la que nos parece ver el genuino modelo de la unidad métrica de la *upéndravajra*. Para demostración de nuestro aserto bastará el análisis comparativo de una estrofa védica.

1. *Pada*, sustantivo masculino significa el pie de una cosa, la base, raíz, columna, medida, la cuarta parte de un todo y así en métrica designa el verso, que es la cuarta parte de una estrofa.

huve vo devimāditim mánobhih /

mrlikaya vārunam mītrāmagnīm /

abhiksadaryamānam sucevām /

īratr̥ndevantsavitāram bhāgam.ca. /

«Por gracia, os alabo con reverencia a Vosotros, diosa Āditi, Vārūna, Mitrā, Agnī, propicio Aryamān destructor, Savitr y Bhāga, dioses protectores». (Rgvedā. VI, 50, 1).

He aquí su transcripción métrica,



Comparado este gráfico con el de la estrofa del R̥tusamhara, compuesta de cuatro *upēndravajra*, a simple vista, se deja ver cierta uniformidad y cierta discrepancia entre las mismas. En la *tristūbh* del R̥tusamhara se ve el tipo predilecto y clásico del trímetro védico, mientras que en la estrofa del Rgvedā dentro de la unidad rítmica, regulada por la cesura y asegurada por la cadencia, domina una gran elasticidad cuantitativa; permitida por los buenos poetas indo-europeos, según la teoría de los pies sustitutos, admitida por griegos y latinos.

En todas las líneas de ambos gráficos métricos la cadencia, parte fundamental del verso, y definidora de su ritmo, se expresa por un mismo tipo rítmico, a saber: por la dipodia yámbica cataléctica $\cup - \asymp$. Por ella deducimos que los trímetros comparados son de un mismo género rítmico y métrico, como revelan ambas estrofas.

A primera vista se observa que la tercera línea de la *tristūbh* védica coincide con el esquema de la *upēndravajra* clásica. Con efecto, aquella presenta la siguiente serie de sílabas cuantitativas $\cup - \cup - \cup - \cup - \cup - \asymp$ y ésta nos ofrece el modelo $\cup - . \cup - | - . \cup - | \cup - \asymp$. En concreto, la *upēndravajra* no es otra cosa más que uno de tantos trímetros védicos, que ha logrado triunfar de sus rivales y tomar carta de naturaleza en la lengua clásica de los indos. Conforme a ello podemos distinguir apertura $\cup - \cup - |$, cesura $- ||$, pausa $\cup - |$ y cadencia $\cup - \asymp$; partes métricas, en

que resaltan con claridad los momentos principales del verso y que constituyen la perfecta unidad de medida.

Si seguimos la comparación de ambas estrofas se advertirá que existen entre ellas otras semejanzas, además de las dichas, y que las diferencias son tan accidentales, que no sólo no impiden reducir versos a un común denominador, sino que por el contrario, acrecientan la belleza, cuyo requisito indispensable es la variedad dentro de la unidad. En los *pada* impares de la *tristūbh* védica y en los cuatro del Ritusamhāra cesura y pausa presentan el tipo normal — ◡ —, característico de la cesura moderna y triunfante en la época clásica, que exigía cierta inelasticidad rítmica. Es cierto que en los otros versos védicos la forma de cesura y pausa no coinciden con la de la *upēndravajra*, pero tal diferencia no impide que pertenezcan a un mismo género rítmico, pues la estructura del trímetro así lo confirma. Con efecto, 24.000 versos aproximadamente componen el Rgvedā. Los dos tercios de éstos son trímetros, en cuya estructura las pausas y cesuras son muy varias, debido a la clase y cambio de la cesura, que demanda y regula la alternación de la pausa. Por eso los metrificadores védicos consideran lícito el uso de las siguientes pausas: 1.^a la normal — ◡ — con cesura primitiva y — ◡ ◡ — con cesura moderna; 2.^a las anormales o créticas — ◡ — ◡ —, — ◡ ◡ —, — ◡ ◡ — propias de los períodos arcáicos; 3.^a las yámbricas — ◡ — ◡ — con cesura primitiva y — ◡ || — con la moderna; 4.^a la irregular — ◡ — —, más frecuente que la forma — ◡ —, si bien una y otra se usan más que los tipos — || ◡ — y — || — — con cesura moderna.

Notables y dignas de estudio son las diferencias efectivas de las aperturas en los gráficos descritos. Con efecto, en el Ritusamhāra el principio de la *upēndravajra* es normal y fijo, regulado por el número y cantidad de las sílabas, conforme a las normas de los períodos clásicos. De ahí su constante apertura de tipo normal — ◡ — ◡ —, enteramente yámbico y en armonía con su cadencia y con la apertura de la tercera línea de la *tristūbh* védica, antes examinada. Al revés suceden los fenómenos en esta estrofa, donde la apertura denuncia una gran elasticidad rítmica, rayana en una libertad casi indefinida, como demostraría el estudio de la *anustūbh*, *tristūbh* y *cloka* (1).

1. *Cloka*, sustantivo masculino, significa sonido, ruido, voz, renombre, suplica, proverbio, máxima y estrofa. En métrica designa una estrofa de 32 sílabas, dividida en dos *ardhacloka*, medio *cloka*, subdividido a su vez en dos *sempada* — medios pies. Equivale, pues, a una cuarteta de octosílabos, cuyo origen o ritmo arranca de la *anustūbh* épica.

Mas tal facilidad poética no sólo no interrumpe la marcha cuantitativa y rítmica del verso, sino, antes por el contrario, acrecienta y avalora su armonía, gracias a la cesura, que conserva el ritmo y permite la variedad en la unidad, esplendor del orden y símbolo de la belleza. Así lo confirman, también los poetas griegos y latinos al aplicar su teoría de los pies sustitutos, pues con ella el senario o trimetro adquiere mayor diversidad dentro de la uniformidad. Por este procedimiento la libertad poética, tal vez, inadvertida y espontánea al principio, ha podido originar diversos tipos de apertura y con ellos nuevas formas métricas, que enriquecen el Arte poética. Así lo confirman griegos y latinos cuando dicen que el último pie del trimetro acataléctico y el penúltimo del cataléctico son los únicos fijos. Mas si procedemos a examinar las aperturas de las estrofas en cuestión, fácilmente se observan sus diferencias. Sólo la tercera línea de la *tristúbh* védica coincide con la apertura de la *upéndravajra*. En ambas el tipo normal $\cup - \cup -$, enteramente yámbico, como demanda la cadencia. En cambio, en la estrofa védica hay diversas formas de apertura, pues la 1.^a línea presenta el modelo regular $\cup - - -$; la 2.^a el irregular $\cup - - \cup$ y la 4.^a el regular $- - - -$. Pero todas ellas son lícitas y características del trimetro védico. Con efecto, copiosos datos se encuentran a través de la himnología védica, cuyo estudio nos enseña el lícito empleo de las siguientes aperturas métricas. Con cesura primitiva: 1.^a las regulares $\asymp - \asymp -$, usadas sobre los dos tercios de todos los grupos; 2.^a las sincopadas $\asymp \cup -$, frecuentes en los himnos líricos de los periodos arcaicos y mucho más comunes en los periodos crético y popular. Con cesura moderna, que llamaríamos *petemímimeris*, tenemos los siguientes tipos: 1.^o $\asymp - \cup -$ con la 3.^a breve y la 5.^a larga, preferido tardíamente por la *Dvipada Viraj* o pareado decasilabo; 2.^o las regulares $\asymp - \asymp -$ ($\asymp$); 3.^o las irregulares $\asymp \cup \cup \asymp$ ($\asymp$) con dos sílabas breves consecutivas, ya en 2.^o y 3.^{er} lugar, ya en el cuarto y quinto; 4.^o las accidentalmente sincopadas $\asymp \cup - -$ ($\asymp$), poco usadas con cesura moderna. Falta por estudiar una de las partes esenciales del verso, a saber: la cesura, tan interesante desde el punto de vista rítmico y cuantitativo. Los gráficos descritos no presentan unánime concordancia en sus estrofas.

JUSTO RAMOS DE ANDRÉS.

(Continuará).

BIBLIOGRAFIA

DR. HERMANN LAIS: *Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen*. — Eine historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik (Freiburger theologische Studien, Heft 50). Freiburg i. Br. 1941, págs. 112, precio 3 marcos.

Eusebio Amort es una interesante figura y gloria de la teología alemana de la primera mitad del siglo XVIII. Su producción literaria llegó a ser extraordinaria; ascienden a 70 sus obras impresas, algunas gruesos infolios de 800 páginas. Espíritu innovador, abierto a todas las curiosidades y progresos literarios de la época, cultivó con extraordinario ardor las nascentes ciencias naturales, escribió sobre matemáticas, figurando su nombre como uno de los fundadores de la Academia de Ciencias de Baviera, y puede contarse entre los precursores de la *Aufklärung*, uno de los que más activamente participaron en aquel movimiento ideológico y el tipo del teólogo y sabio católico, que, sin abandonar el sentido riguroso y profundo de la verdad cristiana, estuvo siempre al corriente de la ciencia de su siglo, asimilándose todos los elementos buenos y aprovechables de la famosa época racionalista de las luces.

Al infatigable agustino de Baviera, profesor durante 40 años de la Universidad de Polling, se deben obras de todas las ramas del saber eclesiástico, de filosofía, teología, especialmente moral y casuística — fundador con S. Alfonso M. de Liguorio, que invoca su autoridad, del equiprobabilismo — de teología pastoral, historia, materias ascéticas, etc. Sus numerosas obras de derecho canónico fueron muy alabadas y utilizadas en la Corte Romana. Pero siendo personalmente antigalicano y enemigo del Jansenismo, su obra *De Statu Ecclesiae* constituyó una de las fuentes utilizadas por Febronio para la elaboración de sus doctrinas.

El Dr. Lais, después de ofrecernos una documentada biografía del teólogo agustiniano, dedica lo restante de su obra a estudiar la doctrina de Amort sobre las *revelaciones privadas*. Amort ha pasado a la historia sobre todo por su actuación en la célebre controversia que apasionó entonces los ánimos en Alemania, acerca de la autenticidad de las revelaciones

de la Ven. María de Agreda. La «Mística Ciudad de Dios» de la famosa clarisa era intensamente difundida, a pesar de las condenaciones de que había sido objeto por parte de la Inquisición, desde los púlpitos y en los libros, por sus partidarios, que las hacían pasar como absolutamente auténticas y rayanas casi en lo dogmático, y sus visiones y revelaciones habían llegado a ser pasto de la devoción popular. El sabio teólogo agustiniano, tan penetrado de las ciencias profanas y de un matiz un tanto racionalista, vió en esta avidez popular por el misticismo y sobrenaturalismo nada seguros de las revelaciones privadas, un peligro para la verdadera piedad y para la Iglesia, y se convirtió en el más acérrimo impugnador de las visiones de María de Agreda. Surgió la apasionante polémica y con ella los adversarios de Amort, el franciscano Diego González y el alemán Mair. Eran los tiempos de apogeo de la técnica de esgrima intelectual en que se hacía aún derroche de ciencia y profusión dialéctica y se ventilaban las cuestiones, cambiándose los rivales defensas y réplicas de 600 a 800 páginas infolio. La célebre «causa Agredana» hizo correr así raudales de tinta...

Las dos voluminosas obras de Amort sobre la polémica son el material sometido a minucioso análisis por el Dr. Lais. Su contenido principal lo constituyen más de un centenar de reglas o criterios filosóficos, teológicos, etc., para discernir las verdaderas de las falsas revelaciones. Muchas de esas reglas no dan de sí sino un grado de probabilidad, pero en aquellos tiempos de abuso del propabilismo las mismas cuestiones especulativas se resolvían apelando a los principios reflejos. La actitud oposicionista de Amort le llevaba a una aplicación rigorista de los principios al caso de las revelaciones agredanas. Por eso el Dr. Lais rectifica algunas de estas conclusiones y normas, dándonos los resultados de los últimos investigadores de psicología religiosa sobre los fenómenos místicos extraordinarios.

El juicio del teólogo alemán ochocentista sobre el caso de María de Agreda es desfavorable: Las revelaciones de la famosa visionaria son dudosas, y por el mero hecho, falsas, porque Dios no puede revelar sino una cosa cierta y segura. Contienen numerosas afirmaciones e ideas manifiestamente opuestas a los datos de la ciencia y de la verdad histórica, a la filosofía, a las sanas concepciones y buen sentido humano; atribuyen a Dios, a los ángeles y demonios, modos de obrar inverosímiles y absurdos, y se hallan en contradicción muchas veces con otras revelaciones de personas dignas de toda fe. Así, pues, no debe proponerse al pueblo cristiano un alimento espiritual tan falseado (p. 90).

Pero descartando lo que en Amort se debe a ardor polémico, a aplicación rigorista de sus mismas reglas en perjuicio de la Beata española, el

Autor cree que puede sacarse de su misma doctrina una conclusión más justa, confesada por nuestro teólogo y semejante al juicio emitido por él para las visiones de Sta. Gertrudis y parecidas videntes. En medio del enigma psicológico que, según Poulain, plantea el caso de la de Agreda, del enorme caudal de elementos naturales que entran en sus visiones y que la sana crítica rechaza como excrecencias de piadosa fantasía—paja y maleza en medio del grano—no puede negarse en ellas «un fondo no explicable naturalmente», luces sobrenaturales y algo de revelación divina respecto del objeto específicamente religioso, de la Virgen Madre y su estado de gracia. En qué proporción lo divino y lo humano, la manifestación de Dios y la actividad creadora del espíritu se mezclan en tales casos, no es fácilmente discernible. Pero es evidente que tales ilustraciones de lo alto e iluminaciones sobrenaturales pueden verificarse sin estar «ligada la fantasía», como dice Amort. En tales casos de ilustraciones por visión sensible, cuando la acción superior alcanza directamente las facultades sensibles, una subjetividad rica en elementos de fantasía, como en Sta. Gertrudis de Helfta, Catalina Emmerich o María de Agreda, entra en plena actividad poblando de todo un mundo de imágenes de la experiencia anteriormente adquirida, el contenido propiamente tal de la experiencia sobrenatural. Si la luz de Dios no prescinde de las facultades sensibles del sujeto receptor sino se manifiesta a través de los datos y elementos de experiencia de éste, por fuerza la espontaneidad de la imaginación habrá de influenciar grandemente el impulso de la gracia, y la visión ofrecerá el carácter de un cuadro o pintura ya otras veces contemplado. Tales visiones y revelaciones tendrán *un valor de verdad muy relativo*; más a pesar de esos elementos de imaginación muchos de ellos falsos—prejuicios, creencias equivocadas de la extática—ello no es obstáculo a que atesoren luces sobrenaturales e influencia extraordinaria de Dios (p. 58).

Tal es el gran criterio en materia de revelaciones al que no se sustrae ni aún la inspiración infalible de la Sda. Escritura con sus «errores» científico-históricos, y tal debe sobre todo aplicarse a las «visiones de la Pasión» o de la vida del Señor y de la Virgen, que no deben tomarse como «lecciones históricas» ordenadas a una más amplia información sobre datos y detalles no contenidos en los Libros Santos. Bajo ese aspecto no rebasan el valor de los apócrifos. Y ya Catalina Emmerich observaba que esas almas extáticas «no tenían sus visiones como ocurrieron exteriormente los hechos, sino que les aparece el objeto en las mismas figuras de sus propias consideraciones». No tienen más sentido y por ahí deben explicarse los errores y contradicciones de las distintas extáticas sobre idénticos pasos de la vida de Jesús (p. 55).

En el fondo, pues, la actitud crítica del teólogo alemán era justa. Las cosas y dichos de la Ven. Agreda no debían presentarse, como se empeñaban sus admiradores, como palabra infalible de Dios. En este sentido su influencia sería más bien perniciosa. No podían tener más valor que las de Catalina Eimerich y sobre todo las de la grande Sta. Gertrudis, que si bien tenidas como auténticas y de origen divino—a excepción de elementos secundarios—por B. Amort, no obstante de ellas afirmaba: «No deben recomendarse en sermones y libros ascéticos, pero sí deben ofrecerse al pueblo seleccionadas, cuando fomentan la piedad de los fieles» (p. 89).

Y ojalá se hubiera seguido la misma actitud de reserva y cautela, aun en nuestros días, sobre tales visiones y fenómenos extraordinarios, harto más sospechosas que los de la Ven. Agreda. Algunas de ellas fueron predicadas desde los púlpitos y públicamente propagadas y recomendadas al pueblo por personas que por su ministerio estaban obligadas a mayor circunspección. Y no es ese el criterio de la Iglesia, que nunca ha perdido con la actitud con frecuencia negativa y sí mucho ganado con la reserva y prudencia.

Las obras de Amort fueron muy aplaudidas en la Corte Romana, especialmente por el sabio Benedicto XIV. Con el mismo calor aplaudimos y recomendamos la presente obra, que a la vez que historia constituye un magnífico tratado sobre la teología de las revelaciones privadas.—FR. T. URDANOZ, O. P.

RUDOLF HOFFMANN: *Die Gewissenstheorie des Wallers von Blygge, O. F. M., und die Entwicklung der Gewissenstheorie in der Hochscholastik.*—Beiträge Beaumker.—Grabmann B. 36 H. 5-6. Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1941, págs. 228, precio, extranjero 7,88 marcos.

La Escolástica ha elaborado minuciosamente la doctrina de la conciencia como regla de los actos humanos, que hoy la Moral católica enseña corrientemente. Este proceso de elaboración, que sustancialmente está terminado con Santo Tomás, cree el autor que culmina con S. Gualterio de Brujas († 1303), el franciscano discípulo de S. Buenaventura. En él se reunirían las dos corrientes de la doctrina escolástica, la intelectualista de S. Alberto Magno y Sto. Tomás y la afectiva y voluntarista de la Escuela franciscana, ofreciendo un momento interesante en la discusión de los problemas sobre las relaciones entre la moralidad subjetiva y objetiva que se plantean a propósito de la conciencia como norma del obrar humano.

La obra literaria de Gualterio de Brujas lo forman un comentario inédito a las Sentencias, del que aún no se ha encontrado el lib. 3, y una co-

lección de 34 cuestiones disputadas que ha merecido moderna edición preparada por Longpré. Estas cuestiones, de las que 13 están dedicadas al tratado de la conciencia, constituyen el punto de enfoque del análisis histórico de la conciencia hecho por Hoffmann. En él podrán verse las diferencias que sepanan a la Escuela franciscana, representada por Gualterio, de la doctrina de Sto. Tomás. El autor franciscano no comparte la concepción tomista que asigna a la conciencia una función en lo esencial intelectualista, como acto que es de la razón: La de reducir a fórmula y poner en vigor en cada hombre, la ley objetiva, presentándola al sujeto con toda la fuerza obligatoria de norma, de deber ser. Como voluntarista, cree que este carácter imperativo, de exigencia actual, no lo puede dar sino una moción de la voluntad. El órgano viviente del orden moral objetivo será esencialmente acto de la voluntad y no de conocimiento, aunque Gualterio lo hace constar de tres elementos, *lex-pactum*, *lex-imperium* y moción afectiva o *habitus motivus* (p. 138 s.).

El autor aporta en su estudio otros dos tratados interesantes y aún inéditos sobre la conciencia; el de Roberto Kilwardby y Mateo de Aquasparta. La obra, muy nutrida de materia y análisis doctrinales, ofrece un alto interés para la teología moral. — I. T. T. URDÁNOZ.

SIEDLER, DIONYS: *Intellectualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus*. — (Beiträge Baumecker-Grabmann, B. 32 H. 2). — Verlag Aschendorff, Münster i. W. 1941, págs. 250, precio, extranjero 9 marcos.

El problema de la voluntad —ha dicho con razón Heimsoeth— constituye uno de los seis grandes temas de la metafísica occidental. Y en torno a él se han dibujado dos grandes corrientes que casi dividen en dos grandes mitades el pensamiento filosófico de la antigüedad: Intelectualismo y voluntarismo, la doble actitud en la concepción de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, según que el espíritu humano dé la preferencia y atribuya función prevalente en la captación del ser a una de las dos grandes facultades del alma.

Y la dialéctica del intelectualismo-voluntarismo penetra y domina toda la historia del pensamiento occidental, matizando con su colorido propio las más diversas escuelas y concepciones de la realidad. Dentro de la misma Patrística, también de la posición que adopten los pensadores cristianos en torno a la metafísica de la voluntad, dependen muchas veces la deformación y oscurecimientos, o la explicación de los dogmas cristianos, Trinidad, creación, Encarnación, etc.

El presente estudio sitúa el problema en el punto histórico crucial de las

dos tendencias ya claramente perfiladas: es S. Alberto Magno, quien recibe y asimila el intelectualismo moderado de Aristóteles, despojado de los excesos de un intelectualismo a ultranza de los comentadores árabes, sin renegar de la tradición voluntarista agustiniana, sino conservando una profunda tendencia e inclinación en favor de ella.

La obra de Siedler se divide en dos partes: 1.^a) Filosofía de la voluntad y del libre albedrío, su constitutivo y fundamentación metafísica; 2.^a) Teología de la voluntad, o la voluntad divina y sus relaciones con la voluntad humana, donde expone todo el complejo de profundos problemas que este tema suscita, libertad y necesidad en Dios, la divina causalidad y creación, la omnipotencia de la voluntad divina, su objeto o la bondad de Dios, el querer divino y el mal, la voluntad divina de salvación y reparación del mal causado por la libre voluntad del hombre...

Estudio comparativo en todas estas cuestiones de la doctrina de S. Alberto con los representantes contemporáneos del voluntarismo, especialmente de la escuela franciscana, Juan de Rupella, Alejandro de Hales, S. Buenaventura, Gualterio de Brujas, Mateo de Aquasparta. El autor subraya la originalidad de S. Alberto, y especialmente de Sto. Tomás, en sus doctrinas. Así, en el debate sobre la esencia del libre albedrío. Frente a la complicada estructura que le había asignado la escuela anterior—para muchos, como Alejandro de Hales, la libertad pertenecía al libre albedrío, potencia distinta del entendimiento y voluntad—Sto. Tomás ha hecho plena luz sobre la cuestión, simplificando el problema, al establecer la unidad del acto específico de la libertad, que es la elección, y con ello la unidad de la potencia del libre albedrío que es la voluntad, a la cual pertenece producir aquel acto. El acto del libre albedrío ha pasado a ser, para Santo Tomás, no un todo integral o universal como se creía, es decir, un compuesto de todas las potencias que en él obran, sino un *todo virtual*, acto simple de la voluntad que en sí lleva la virtud de las demás potencias y especialmente de la razón (p. 98 ss.)

En la obra del Dr. Siedler, tan abundante en material de investigación, hemos de ver una contribución muy valiosa y meritoria al conocimiento de la filosofía y teología escolásticas en sus fuentes.—FR. T. URDÁNOZ, O. P.

DOMINGO BÁÑEZ (1528-1604): *Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Sto. Tomás*.—Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P.—Tomo I. *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Biblioteca de teólogos españoles dirigida por los dominicos de la provincia de España, vol. 9. Salamanca, Apdo. 17, 1942. Un volumen 25 por 17 cms., págs. 417.

«La gran figura de Báñez reaparece ante el mundo con los nuevos fru-

los de su inteligencia preclara, los cuales durante cuatro siglos han permanecido olvidados entre el polvo de nuestras bibliotecas, anuncia con mal contenido gozo el ilustre editor del presente volumen. Y si en estos tiempos de fiebre investigadora, en que todo lo antiguo y perdido en olvidados rincones de viejas estanterías se saca a luz pública y se airea, recibiendo siempre buena acogida a despecho muchas veces de su mediocridad, con mayor razón la personalidad gigante y señera de Báñez, uno de los valores más tradicionales y clásicos de la época más grande y clásica de la historia patria, habrá de despertar curiosidad y verdadero interés científico cuando a nosotros vuelve, precisamente en esta coyuntura propicia de restauración de la cultura tradicional, para ofrecernos frutos auténticos, aunque hasta ahora desconocidos, de su gran pensamiento, espolvoreados y exhumados de la lóbrega tumba de un silencio secular merced a la labor paciente y concienzuda del P. Beltrán de Heredia.

El fenómeno de la reaparición después de cuatro siglos parece extraño; pero el fenómeno se ha obrado ya en otros casos, y la autenticidad de estos tratados de Báñez la demuestra, con su acostumbrada competencia, el editor de los comentarios de Vitoria. También los presentes comentarios se han conservado en manuscritos de discípulos, que han trasladado a sus cuernos las explicaciones del maestro. Pero la procedencia baneziana de estas lecturas es más directa, si cabe, que en el caso de Vitoria, y menos adulterada por negligencias e ignorancia del discípulo amanuense, debido al hecho de que para aquellos tiempos se había introducido el *sistema del dictado* en las aulas de la Universidad salmantina, leyendo el profesor por su cartapacio su comentario redactado de antemano, con lentitud tal que permitiera la transcripción literal de sus palabras por los alumnos.

Nos encontramos, pues frente a un verdadero comentario de Báñez a las 18 primeras cuestiones de I-II. Formaron el curso explicado por el maestro en 1583-4, en su cátedra de Prima de Salamanca. Mas como el manuscrito de Palencia que contiene ese curso, acusa suplencias de sustitutos, el P. Beltrán de Heredia lo ha completado, en la parte que no es propia de Báñez, con otra lectura suya a esa misma materia del año 1597-1598, conservada en otro manuscrito del convento de la Minerva. Los cinco últimos artículos de la cuestión 18, ha debido tomarlos de las lecciones del sustituto Pedro de Ledesma, contenidas en el manuscrito Palentino y correspondientes al mismo curso de 1583-4.

Fuera de estas lagunas, al presente volumen ofrece al público, en su primera edición, una parte del comentario de Báñez a la I-II. Y es de lamentar la desaparición de todas las demás lecturas que hubieran comple-

tado esta parte moral de la Suma. Sobre todo el comentario al tratado de *Gratia* hubiera sido de reveladora importancia para esclarecer la génesis de las ideas de Báñez sobre la gracia y las controversias de que fué el paladín. El editor no ha logrado salvar sino un segundo fragmento, el tratado completo de *Vitiis et peccatis*, que presentará en segundo volumen.

De su valor intrínseco nos advierte igualmente el editor que no desmerece en nada de las otras obras impresas del mismo teólogo. Cuando Báñez redactaba sus lecturas para dictarlas públicamente en las aulas, «llevaba treinta años de enseñanza en los principales centros universitarios de Castilla». Son, por lo tanto, fruto de un pensamiento ya maduro, amplias exposiciones desarrolladas con la misma perfecta distribución y rigor lógico que sus comentarios. Como en éstos, también aquí Báñez despliega sus altas dotes dialécticas y sus cualidades de claridad y profundidad junto con su acostumbrada sobriedad. Sólo retoques de forma, mayor esmero literario y, sobre todo, más amplia documentación, que no el fondo de doctrina y el tesoro de pensamiento, es lo que puede distinguir estas lecturas escolares del verdadero comentario, dispuesto por el autor para su publicación. Báñez, ajeno por su natural retraimiento a toda exhibición literaria, forzado casi por motivos externos a lanzar a la publicidad los magníficos comentarios que editó, hubiera sin gran esfuerzo puesto en plan de impresión «doble número de volúmenes», con el rico caudal de lecturas acumulado en tan largos años de enseñanza.

En cuanto a la materia, las cuestiones del volumen desenvuelven la alta metafísica de la vida moral y las principales bases psicológicas del acto humano. Elevada región de los principios morales siempre importante y decisiva, y terreno abonado para el genial talento especulativo de Báñez. Nuestro teólogo utiliza ya el comentario impreso de Medina, cuyas opiniones se ocupa de enmendar repetidas veces. Así, sobre la combinada función del objeto y del fin en la especificación de los actos, interno y externo, en que Báñez aporta precisiones muy justas e interesantes (p. 34 ss; p. 344 ss). Aunque incidentalmente, Báñez define su posición, también verdadera, en torno al constitutivo propiamente metafísico de la esencia integral o sustancia completa del pecado, haciendo entrar en el constitutivo de esta esencia física del mal moral el elemento positivo del acto (p. 366). Otra discusión larga se advierte en la q. 9, a. 1 sobre el modo de mover el fin o el objeto aprehendido por la inteligencia, a la voluntad, en que Báñez no se sustrae totalmente al influjo de la opinión de Cayetano, que ponía en ese objeto especificativo de la voluntad una moción de causalidad eficiente. También expone brevemente la misma doctrina sobre el deseo de ver a Dios que en

la 1.^a Parte (q. 3, a. 8, p. 124 ss.) Por fin, y más aún en el breve trozo de Ledesma, aparece ya la aplicación, tan sin sentido en los problemas especulativos, del método probabilista recientemente ideado por Medina, que consiste en presentar yuxtapuestas las dos soluciones, la probable y la más probable.

La presentación tipográfica, clara y de una corrección impecable, muy propia del editor y digna de la obra, realza el valor del contenido, haciendo fácil y amena su lectura. — R. TEÓFILO URDANOZ, O. P.

Concordantiarum SS. Scripturae Manuale. Editio in commodissimum ordinem disposita, et cum ipso textu sacro de verbo ad verbum series collata. Auctoribus PP. DE RAZE, DE LACHAUD et FLANDRIN, S. J. 750 págs. Precio hasta el día 15 de abril, 35 ptas.—Editorial Librería Religiosa, Aviñón, 20. Barcelona, 1943.

En nueva y pulcra edición reaparece esta excelente obra, tan útil para los sacerdotes y en especial para los predicadores. Su plan metódico, a base de un orden alfabético, permite hallar en un momento cualquier texto, recordando alguna palabra o acudiendo a la que mejor exprese el pensamiento que se trata de documentar con textos de la Sagrada Escritura. Asimismo en numerosos casos se hallan referencias a lugares paralelos, con lo que en brevísimo tiempo cualquier persona medianamente versada en Sagrada Escritura puede hacer un abundante y valioso acopio de las materias bíblicas necesarias para documentar su predicación. Exactamente se han señalado las características de esta obra al decir que se distingue por su «in volumine exiguitas, in usu facilitas, in allatis textibus fides, in totius operis perluciditas». No se puede calificar mejor y en menos palabras una obra que tantos y tan inapreciables servicios ha prestado en ediciones anteriores, y que nuevamente los volverá a prestar en esta edición elegantemente presentada, con caracteres nitidísimos y económica si se tiene en cuenta su buen papel y lo diminuto de sus tipos.

Muy de veras la recomendamos, seguros de que habrá de ser un excelente auxiliar para facilitar la labor de los sacerdotes y predicadores.—S. P.

Vida de Santa Gema Galgani, por el P. GERMAN DE SAN ESTANISLAO, Pasionista, 4.^a edición puesta al día según los procesos de canonización. 320 págs., 14 ptas. encuadernada. Editorial Litúrgica Española, S. A. Av. José Antonio, 581. Barcelona.

La sencillez con que el P. Germán de San Estanislao pone al alcance del público los tesoros labrados y descubiertos en su dirección espiritual referentes a Santa Gema Galgani, hacen esta biografía sumamente atra-

yente. A esto, la presente edición añade el mérito de completar, lo que la modestia y parquedad del acertado director obligaba a callar, con datos probados, sacados del mismo proceso de canonización. Creemos que se ha logrado plenamente hacer una vida completa de la Santa, enjundiosa y breve. En ella se saborea el espíritu fuerte y suave a la vez, de esta Santa de nuestros días, y se echa de ver, sin estorbos ponderativos, que suelen deslucir muchas biografías, la obra de Dios en las almas que a El se entregan sin reservas. En esta nueva Vida de Santa Gema, encontrarán las almas piadosas el verdadero espíritu de la piedad, que empieza por una total entrega, sigue por un camino de cruz y termina en las gracias místicas más espléndidas, como las que ornaron el alma bella de Santa Gema Galgani.—FR. ALBERTO RIERA, O. P.

Manuel Domingo Sol, Apóstol del Sacerdocio, por GERMAN MARTÍ. Pbro. 10 Pts.—Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos. Tortosa. 1942.

Es verdaderamente admirable la vida del siervo de Dios tortosino, D. Manuel Domingo Sol. Flor del siglo XIX, tiene una exuberancia que cautiva. Trabajador infatigable, característica de todas las almas grandes del siglo pasado, dejaba al morir un brillante reguero de obras santas, una blanca multitud de almas vírgenes que a él deben su pureza, una falange ya nutrida de almas sacerdotales, formadas por él, y, sobre todo, una obra grande que continúa su labor formativa del sacerdocio, y que hace y está llamada a hacer mucho bien: la Hermandad de Sacerdotes Operarios Diocesanos.

La biografía, apesar de lo poco atrayente de la impresión, está redactada con unción y sencillez, dejando bastante al descubierto, el alma grande de Mosén Sol; un alma recta, que aspiraba a la máxima pureza de intención; verdaderamente enamorado de la Eucaristía; llena de celo apostólico, que le impulsaba a grandes empresas...

Compenetrados con la obra de D. Manuel Domingo Sol, vivamente deseamos el fallo de la Iglesia, que lo eleve a los altares, a la par que recomendamos esta biografía aptísima para dar a conocer vida tan ejemplar.—F. ALBERTO RIERA, O. P.

LESEUR, E.—*La Vida Espiritual*, seguida de *Un Alma*.—Introducción y notas del Padre Félix Leseur.—Traducción de María Aurora Balari.—Segunda edición.—Editorial Poliglota, Petritxol, 8, Barcelona.—1943; 336 páginas; en tela, 14 ptas.

Se abre el libro con una carta del Cardenal Gasparri y otra del Carde-

nal Amette. Las páginas 11-84 contienen una *Introducción* por el que fué esposo de Elisabeth Leseur, hoy R. P. Félix Leseur, dominico. En ella se encuadra perfectamente la obra de la autora, al seguir las circunstancias en que cada punto fué escrito. Además, se aprecia el valor de apostolado de los libros, expresión del alma y vida de Elisabeth Leseur, que cuenta como primer fruto la conversión de su marido desde la incredulidad a la fe, hasta la vida religiosa.

La *Vida Espiritual* consta de pequeños tratados de paz interior, según dice el subtítulo, y ocupa las páginas 85-186. A continuación, en las páginas 187-300, se contiene *Un Alma*, en que a través de fragmentos de cartas se refleja maravillosamente el alma de Julieta, hermana de Elisabeth Leseur. El introductor-anotador ha añadido al final el catálogo de obras que Elisabeth tenía en su biblioteca, a petición de muchos admiradores que deseaban conocer dónde bebió su alma exquisita la maravillosa doctrina que expone en sus obras.

Esta obra, lo mismo que el Diario y las Cartas sobre el sufrimiento, es alimento muy apropiado para nutrir almas que aspiran a su perfeccionamiento, fundándolo en humildad, sacrificio y amor. Por suerte, así lo entienden muchas personas.—FR. N. V.

Una obra inédita de Tajón de Zaragoza, por el R. ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A. Separata de la Ciudad de Dios. 1943.

El P. Vega, incansable investigador de la literatura patristica española, nos da cuenta en este artículo de una especie de Catena, hecha a base de S. Gregorio Magno, sobre los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, que el Sto. Pontífice no había comentado. Esta obra, que se creía perdida, aparece ahora, en parte, en un códice de la catedral de Lérida, procedente de la colegiata de S. Vicente de Roda.—FR. A. C.

Gramática Griega, compuesta por D. LEOPOLDO JUAN GARCIA, catedrático que fué de Lengua y Literatura griega en la Universidad de Salamanca, revisada y publicada por D. ELI STAQUIO ECHAVARRI, Catedrático de Lengua griega en el Instituto del Card. Cisneros de Madrid. Págs. 248 en 8.º Madrid: Editorial S. A. E. T. A. 1942. Pr. 14 ptas.

La edición póstuma de este librito es un recuerdo dedicado a la memoria del que fué laborioso profesor, primero de Griego bíblico y S. Escritura en el Seminario Pontificio y luego de Lengua y Literatura griegas en la Universidad Literaria de Salamanca, a quien la muerte nos arrebató cuando esperaba gozar de los frutos de sus áridos estudios. La Gra-

mática griega, que está incompleta, pues sólo abarca la fonética y morfología, no presenta pretensiones de erudición; pero refleja el orden, la claridad, la precisión, que eran cualidades salientes en la enseñanza del autor. El Sr. Echavarri ha querido, sin duda, colaborando a esta edición, rendir homenaje a la memoria de su amigo y colaborador en obras dedicadas a la nueva juventud estudiosa.—FR. A. C.

COLECCIÓN EXCELSA. *Cartas espirituales de S. Jerónimo*. Traducción, prólogo y notas del P. Guzmán Prado, benedictino de Silos.

Apología de San Justino. Trad. del original griego, prólogo y notas de Hilario Yaben, Vicario Capitular de Sigüenza.

Tratado de la Virginidad de S. Ambrosio. Trad., prólogo y notas del P. Simón Andrés, benedictino de Silos. Ediciones Aspas, S. A. Madrid. Precio de cada volumen 5 pts.

La colección que poco ha presentamos, inaugurada con las cartas de S. Ignacio de Antioquía, sigue su curso, y hoy tenemos el gusto de ofrecer a nuestros lectores los números 2-4. El P. Prado publica una colección de 36 cartas de S. Jerónimo de temas variados, traducidos con limpieza y corrección, que todos leerán con fruto de erudición y de piedad. Atendido el carácter de la colección, damos por buena la supresión practicada en las cartas de los numerosos textos escriturarios, de ordinario expuestos en sentido alegórico o acomodado, que para muchos lectores resultarían poco inteligibles.

El Sr. Vicario Capitular de Sigüenza, que ya nos dió las cartas de San Ignacio, nos ofrece ahora, con una larga introducción histórico-doctrinal y abundantes notas, la traducción de las dos Apologías del Cristianismo. Según dice es la primera vez que tan valiosa obra sale en castellano. Un motivo más de gratitud al traductor y al editor. No dudamos que los lectores les sabrán agradecer el provecho de poder comunicar con un carácter tan sincero y franco como el de S. Justino, apologista de la fe y mártir a la vez de esa fe que defendía.

S. Ambrosio fué en el siglo IV, en aquella sociedad romana que se hundía, bajo el peso de su materialismo, el que más trabajó por purificarla mediante la profesión de la virginidad cristiana. Esta quería él que fuera el fermento que debía transformar toda la masa viciada de aquel Imperio. De sus muchos escritos sobre este asunto el P. Simón nos presenta dos, el Tratado de la virginidad y la Exhortación a la virginidad, ambos de gran valor histórico y ascético.—FR. A. C.

Psiquiatría Pastoral (Psicopatología, Moral, Dirección), por H. BLESS traducción por Pedro Meseguer, S. J. — «Ediciones FAX» plaza de Sto. Domingo, 13, Apartado 8001. — Madrid, 20 X 14, 276 paginas. — Pts. 13.

Es una exposición clara y lógica de los conocimientos más fundamentales de Psiquiatría, en relación con la Teología Moral. Con un plan amplio y completo presenta en forma concisa, la materia contenida en los numerosos libros sobre Psicología y Psicopatología, que corren impresos.

Nada daría mejor idea de la obra que la transcripción del índice detallado; su extensión nos lo impide y nos contentamos con enumerar sus capítulos generales: Psicopatología y Psicología-Etiología Responsabilidad moral-Sintomatología-Nosografía psíquica - Los escrúpulos - Psicología sexual-La Psicoterapia moderna-Psicoterapia Pastoral e higiene mental-Asistencia religiosa a enfermos nerviosos y psíquicos.

El desarrollo de estos temas está muy ramificado, de manera que la obra sigue ordenadamente un plan amplio presidido por un criterio en el que se aunan los puntos de vista científico y católico.

Es un libro utilísimo al sacerdote en sus funciones de médico espiritual de las almas. — M. R.

Crisis de la familia en la sociedad moderna. Discurso leído por el excelentísimo Sr. D. Eloy MONTERO Y GUTIÉRREZ en el acto de su recepción pública en la Real Academia de Ciencias morales y políticas. 134 págs. Madrid, 1942.

Difícilmente hubiera podido el eminente jurisconsulto elegir un tema más actual y de más honda trascendencia. La grave crisis por que atraviesa la familia en nuestra sociedad moderna no es más que una consecuencia de otra causa más honda y más general, la des cristiánización, que se traduce con caracteres trágicos en la desmoralización progresiva en todos los órdenes, y especialmente en el familiar. Con energía y claridad señala el mal el Sr. Montero. Expone los errores e indica con valentía su causa y su remedio. Por encima de los subterfugios invocados en nombre de una ciencia mentirosa, hace brillar diáfana la doctrina católica, que en ocasiones impone el sacrificio en nombre de la verdad y de la virtud. Ojalá tengan sus bellas ideas el amplio eco que merecen. — S. P.

Dr. HENRI BON: *Compendio de Medicina católica*. Traducción española por el Dr. Sánchez de Rivera. 22 X 16 cms., 608 págs. 35 ptas. «Ediciones FAX», Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid. 1942.

En el ejercicio de su profesión el médico católico no puede comportarse como un materialista o un ateo, prescindiendo por completo de su fe, y uti-

lizando a capricho sus conocimientos científicos. La Medicina, en numerosos casos, entra dentro del terreno de la Moral, y es necesario atenerse a las prescripciones de ésta, que limitan y determinan el empleo de ciertos procedimientos. Por esto, al médico católico le es absolutamente necesario poseer una información clara sobre sus deberes morales, para aplicarlos en los casos múltiples y variadísimos que se le pueden presentar. No basta con la buena voluntad, y con un conocimiento vago de sus obligaciones, sino que es preciso saber lo que hay que hacer en casos concretos, ante los cuales puede encontrarse el médico en el momento menos pensado. Por esto son utilísimos libros como el presente, en que con la competencia que da una larga experiencia profesional y una cuidadosa documentación, se exponen los conocimientos que todo médico católico debe tener para no exponerse a incurrir en gravísimos errores en su intervención. Ciertamente es que son tantas y tan complejas las cuestiones, que un solo libro, por grande que sea, no puede pretender agotarlas. Pero siempre resulta útil un compendio en que se presenten en una visión de conjunto, indicando las soluciones más generales. Desde este aspecto es excelente y utilísimo el libro del Dr. Henri Bon, y prestará grandes servicios a los médicos que de él quieran aprovecharse para orientarse en el ejercicio de su profesión. Solamente el título de la obra nos parece un poco inexacto. No hay una medicina católica, sino que hay católicos médicos, o normas dogmáticas y morales para el ejercicio de la medicina, no en cuanto ciencia, sino en cuanto que tiene relación con las verdades de la fe. Asimismo el capítulo en que se expone la «Vida espiritual» estaría mejor fuera del título general de «Cuestiones fisiológicas». En la traducción se notan bastantes deficiencias, debido tal vez al deseo de no alterar en nada el pensamiento del autor. Por lo demás, es una obra excelente y digna de recomendarse.— S. P.

Synopsis Evangelica ad usum scholarum. Textum Vulgatae integrum cum praecipuis graeci pericopis. Compendium Praelectionum Biblicarum adaptavit notis criticis instruxit, tabula geographica Palaestinae tempore Christi et Horologio evangelico illustravit R. P. JOH. PRADO C. SS. R. Matriti, Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14. 1943. Madrid, Pr. 20 ptas.

Son grandes los deberes de gratitud que los profesores y estudiantes de S. Escritura tienen contraídos con el P. Prado. Los que conozcan las *Praelectiones Biblicas* o su *Compendio* ya pueden formarse idea de lo que constituye la parte esencial de la *Synopsis*, que se adapta a aquellas obras. La impresión, tanto del texto latino, como de los trozos griegos, es limpia y correcta. Las notas críticas, si no abundantes, bastan para señalar las

variantes entre el texto griego y el latino de los Evangelios. Todo ello constituye un buen complemento del Compendio y un magnífico auxiliar para la obra del profesor, que lo use en sus lecciones. — FR. A. C.

Les jouilles de Lakis et l'étude de l'Ancien Testament. Discours rectoral prononcé le 16 nov. 1942 à l'occasion de l'ouverture solennelle de l'année académique par M. A. van den OUDENRIJN, O. P. Páginas 56-4.° Fribourg en Suisse.

Lakis era una ciudad del mediodía de Palestina, que representó un papel importante en la época de la invasión asiria (s. VIII-VII). Reducida a un simple *tell*, o monte, que guardaba las ruinas de la antigua ciudad judía, ha sido excavada recientemente, igual que otras ciudades palestinas, y si los frutos de esas excavaciones no pueden compararse con los que suelen recogerse en otras ciudades, en Caldea, por ejemplo, todavía son de gran importancia para ilustrar la historia bíblica en los dos postreros siglos de la monarquía. Esto es lo que pone de relieve el P. Oud. en su discurso rectoral. — FR. A. C.

SOLER FRANCES. *De bonorum ecclesiasticorum inviolabilitate.* 118 págs. en 4.° Valencia. 1939.

Tal es el asunto que escogió para su disertación doctoral el alumno de la Universidad de Comillas, D. José M.^a Soler Francés, desarrollando los puntos siguientes:

Derecho de la Iglesia y su ejercicio a través de los siglos respecto de los bienes temporales; concepto de los bienes eclesiásticos y su inviolabilidad; legislación canónica contra los usurpadores de bienes eclesiásticos, distribuida en estas etapas: a) desde el siglo VI al IX, b) desde el siglo X al Concilio de Trento, c) desde el Concordato con Napoleón hasta los de nuestros días; disciplina vigente.

El autor da muestras de poseer amplia erudición; pero sería preferible que en vez de extenderse tanto en lo relativo a la historia, hubiera dedicado más espacio a la parte doctrinal. — FR. S. ALONSO.

GUISCARDUS MOSCHETTI. *Bibliographia Juris Canonici Ex ephemeridibus ab a. 1918 ad a. 1934*, 335 págs. en 4.º Pr. 100 liras. Casa editrice del libro italiano. Piazza Poli, 42. Roma. 1942.

Mucho es lo que se ha escrito, así en libros como en revistas, sobre Derecho canónico desde que Benedicto XV promulgó el Código que Pío X había mandado redactar.

Aun cuando no sea empresa sencilla, ni mucho menos, adquirir las obras que acerca del Código, en su conjunto, o respecto de alguna de sus partes, se han publicado, crece enormemente la dificultad cuando se pretende conocer lo que en artículos de revistas ha ido apareciendo. Por eso el eximio profesor del Ateneo Lateranense ha realizado una obra que le hace acreedor a la más profunda gratitud de todos los cultivadores y amantes del Derecho canónico, al publicar la importante Bibliografía que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores.

Para evitar que resultara demasiado voluminosa, no dió cabida en ella a los libros, ciñéndose a las revistas exclusivamente, y ni aun respecto de éstas ha querido pasar del año 1934, por haber comenzado el año 1935 a publicar esa sección en la revista *Apollinaris*, el Profesor Pío Ciprotti; pudiendo, por consiguiente, acudir a ella quienes deseen informarse de lo que con posterioridad a esa fecha se ha escrito.

La presente Bibliografía se distribuye en cuatro partes: I *Philosophia iuris et ius naturale*; II *Codex Juris Canonici*; III *Historia iuris canonici*; IV *Jus publicum ecclesiasticum et ius concordatorium*.

Pone al final tres índices: *sistemático, de autores y de revistas*.

Sin dejar de reconocer el gran mérito del autor por el enorme trabajo realizado, y sin el menor intento de molestarle, hemos de manifestar que se encuentran algunas omisiones, involuntarias sin duda, y que la obra hubiera ganado bastante, si en vez de limitarse a reproducir los títulos de los artículos, añadiese un breve resumen de su contenido, al menos respecto de los más importantes.

Quede esto consignado, más bien que en calidad de reparo, como *desideratum* para si con el tiempo repite la empresa. — FR. S. ALONSO.

PÉREZ DE URBEL, Fr. Justo: *San Eulogio de Córdoba, o la vida andaluza del siglo IX*. 20 × 14 cms. 264 págs. Ptas. 12. — «Ediciones FAX», Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid. 1942.

Reaparece en segunda edición esta famosa biografía del P. Pérez de Urbel, que mereció el premio en el concurso de «Editorial Voluntad», el

año 1927. Es inútil repetir elogios de una obra consagrada por la crítica en su aparición, y que es tal vez lo mejor que su autor ha escrito. Con ella abrió nuevos cauces a la hagiografía, arrumbando—Dios quiera que para siempre—el modo de escribir las vidas de los santos como seres irreales, envueltos en un ambiente inaccesible, con una abrumadora monotonía, para presentarlos como seres humanos, con sus luchas y hasta sus defectos, encuadrados en el marco propio en que se desarrolló su vida. Naturalmente, esto segundo exige del escritor un esfuerzo mucho mayor para documentarse, y para penetrar, asimilándola, en la personalidad de su biografiado. Es lo que el P. Justo realizó a la perfección, haciendo revivir ante el lector, con vigoroso realismo, toda una época, oscura y difícil en la historia, pero que con su arte adquiere relieve de cosa presente, y en ella hace moverse a sus figuras, con el colorido y exactitud de cosa vivida. Por mucho tiempo esta Vida de San Eulogio de Córdoba perdurará como modelo de arte de bien escribir las vidas de los santos.—G. F.

La Acción Católica, por el Emmo Cardenal PIZZARDO. Traducción de la 2.^a ed. italiana, 13 X 18 cms., 72 págs., 2,50 ptas. Luis Gili, editor, Córcega 415. Barcelona, 1942.

La alta autoridad del Cardenal Presidente de la Oficina Central de la Acción Católica, en Roma, es la mejor garantía del valor de este opúsculo, en cuyas páginas densas y escrupulosamente documentadas, se traza con rasgos precisos y claros la fisonomía genuina de lo que es y debe ser la Acción Católica, y los campos en que debe realizarse el apostolado de cooperación de los seglares. En la abundante literatura que afortunadamente se produce en torno a este tema de tan actual interés, este opúsculo, ocupa lugar preeminente, y será utilísimo para la orientación de los dirigentes y miembros de la Acción Católica.—S. P.

La Biblia de la familia. Breviario de la Biblia para las familias y las escuelas.—Traducción de la Vulgata latina, a la vista de los textos originales por el R. P. José Miguel PETISCO, S. J. Dispuesta y publicada por el Ilmo. Sr. D. F. TORRES AMAT, Notas del P. Eusebio Tinto, O. F. M.—781 págs. Pía Sociedad de San Pablo. Bilbao-Deusto. 1942.

Con esta edición de la Biblia, la Pía Sociedad de San Pablo realiza la hermosa idea de poner al alcance de todos una antología de los Libros Sagrados. Ninguna lectura hay más indicada ni más provechosa para el pueblo fiel que la de los libros en que se contienen las enseñanzas inspiradas

por el mismo Dios. Pero la utilización del texto sagrado por los fieles tiene no pocos inconvenientes, por su dificultad en numerosos pasajes, porque hay en él capítulos que ofrecen escaso interés para la generalidad del pueblo, y por las escenas y frases de elevado realismo, poco aptas para personas no muy maduras. Estos inconvenientes quedan obviados con la presente edición, en que se ha seleccionado ampliamente, ordenando, de una manera orgánica, toda la materia cuya lectura puede ser provechosa para un fiel cristiano. La aspiración ha sido poner la Biblia a disposición de las familias, para que en ellas pueda leerse, saboreando sus divinas enseñanzas, y aprovechándose de su doctrina celestial. Numerosas notas y acertadas introducciones facilitan la lectura y la comprensión de los pasajes difíciles. Algunas apreciaciones de las notas podrían discutirse en un plano erudito y doctrinal, pero esto no impide que recomendemos esta obra, deseando muy de veras logre su finalidad de llevar el conocimiento de los Sagrados Libros al seno de la familia. —G. F.

Historia de la Cruzada Española. Tomos XXVII-XXXI. Ediciones españolas, S. A. Madrid. Almagro, 40. 1943.

Con el tomo XXVII termina el relato del Alzamiento en las distintas capitales de España, cerrándose de la manera más grandiosa con la epopeya del cuartel de Simancas. El episodio de su defensa heroica, que rayó en los límites más altos de la sublimidad, ha encontrado su expresión adecuada en estas páginas, vibrantes como un clarín, que mantienen tensa la atención del lector, a través de sus dramáticos incidentes, hasta el resultado final. Simancas permanecerá para siempre como uno de los símbolos más altos del heroísmo de nuestra Cruzada.

Con el tomo XXVIII, que inicia el séptimo volumen, comienza la historia de la Guerra. Su objeto es la narración de la organización y marcha de las «columnas del Sur» formadas a base de las tropas legionarias y regulares de Marruecos, que después de las inquietudes de los primeros días del Alzamiento, gracias al genio de Franco, habían logrado arribar por mar y por aire a la Península. Puestas escogidas, de admirable espíritu y preparación, y bastante bien equipadas, su entrada en operaciones era una esperanza firme de triunfo. Los primeros días hubo que dedicar parte de ellas a la labor de pacificación y limpieza de las provincias del Sur. Pero su objetivo verdadero estaba mucho más lejos: Madrid. La capital de España, a muchos kilómetros de distancia, era por su valor simbólico y político, el término de aquella marcha épica que iba a iniciarse desde Sevilla,

hasta llegar, mecida por las alas del triunfo, a clavarse como una flecha sobre la Ciudad Universitaria.

Todas las incidencias y episodios de esta marcha legendaria, derroche de valor y de pericia militar—Sevilla, Mérida, Badajoz, Talavera de la Reina, Maqueda, Torrijos, Toledo, hasta llegar a las puertas de Madrid—están descritas ampliamente, revelando, debajo de su bella forma literaria, un conocimiento exacto de la técnica militar.]

El tomo XXX es también de una gran variedad informativa. Comprende la campaña de Guipúzcoa, las operaciones en Alava, el sitio y la defensa de Oviedo, la campaña de Vizcaya, y las operaciones de Santander, Asturias y León. Sus páginas hacen revivir las emociones de aquellos días inolvidables, en que palmo a palmo, a costa de un derroche de sangre y de heroísmo, se iban recuperando para España regiones tenazmente defendidas por la horda. La información gráfica, a pesar de estar ya acostumbrados a esas escenas, es impresionante. El relato de las operaciones está redactado en estilo más sobrio, pero también más ajustado a la exactitud técnica.

El tomo XXXI describe la campaña de cerco a Madrid. Pronto se vio que la guerra, tal como se había planteado, no era cosa fácil ni de corta duración. En el plan del alzamiento se había contado con la posible defeción de importantes guarniciones y con el triunfo de la revolución en ciudades de gran predominio marxista. Pero los fracasos fueron mucho más numerosos y mayores de lo que se había previsto. Gracias a la inteligencia, al carácter enérgico de los directores del alzamiento, al entusiasmo moral de tropas y milicias, al heroísmo derrochado sin medida, y a la Providencia de Dios, el fracaso no fué completo. La clave del éxito hay que buscarla, más que en factores de carácter material, en elementos de orden espiritual y moral. Los planes de operaciones debieron ser modificados, con la agravante de la escasez de recursos de hombres y de material. De esta manera el desarrollo de las operaciones de Somosierra, Navafria, Navacerrada, Alto de los Leones, y las realizadas en la periferia de Madrid; adquieren su verdadero y altísimo sentido de verdadero prodigio de moral y de táctica guerrera.

Con gran objetividad se narra el episodio parcialmente adverso de la ofensiva de Guadalajara, tan cacareado por los rojos, y que en un balance exacto, aún teniendo en cuenta los hechos desfavorables, no puede ser considerada como una derrota, sino como una operación que no logró la plenitud de sus objetivos.]

Termina este tomo con la batalla de Brunete, primera ofensiva de gran

estilo montada por los rojos, con las más ambiciosas pretensiones, y que gracias al genio militar de Franco y al heroísmo derrochado por nuestras tropas, se convirtió en un terrible desastre.

Vivamente deseamos ver el feliz término de esta magnífica obra, que tan altamente hace resaltar los grandes valores de nuestra Cruzada Nacional.—S. P.

Pío XII a los esposos. Discursos de S. S. a los recién casados, con breves comentarios del R. P. F. PELLEGRINO, S. J. 1939-1940. 346 páginas.— Editorial Librería Religiosa. Avino, 20. Barcelona (2).

Uno de los rasgos más simpáticos de S. S. Pío XII son sus audiencias semanales a los recién casados. Todos los miércoles se mitiga por unos momentos la rígida etiqueta vaticana para permitir el acceso hasta el trono del Papa a centenares de nuevos matrimonios, que para merecer ese favor solamente necesitan un certificado de su párroco acreditando su reciente casamiento. El Papa en aquellos momentos es el Padre universal, y en pocas ocasiones su palabra reviste más ternura y más sencillez. Con los discursos dirigidos a los jóvenes esposos los editores han tejido un bello ramillete, que esmeradamente impreso en lujoso papel y con una hermosa tricromía del Sumo Pontífice constituye un excelente regalo de boda, bello y útil al mismo tiempo, pues las palabras del Papa, tiernas y sencillas, señalan certeramente las virtudes que el matrimonio cristiano debe tener en estos tiempos de honda crisis familiar.—S. P.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor.

IMPRIMATUR

† FRANCISCUS, Episcopus Salmantinus.

Indices del tomo sexagésimo cuarto

AÑO 1943

Artículos de fondo.

	Páginas
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente, O. P.: <i>¿En qué año nació Fr. Francisco de Vitoria?</i>	46
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente, O. P.: <i>La preclara Facultad de Artes de la Universidad de Alcalá</i>	175
CASTILLO, Santiago, Pbro.: <i>La ley meramente penal y la legislación eclesiástica</i>	26
COLUNGA, P. Alberio, O. P.: <i>Dos palabras aún sobre los sentidos de la Sda. Escritura</i>	327
FÁTIMA LUQUE, P. Luis, O. P.: <i>¿Es ortodoxo el «Cristo» de Unamuno?</i>	65
FRAILE, P. Guillermo, O. P.: <i>Catolicismo e Hispanidad</i>	101
GRABMANN, Prof. Martín: <i>Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico</i>	4
MENÉNDEZ-REIGADA, P. Ignacio: <i>La teoría penalista de Santo Tomás</i>	272
NACAR, Eloyino, Pbro.: <i>Sobre la unicidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagradas Escrituras</i>	193
RAMOS DE ANDRÉS, Justo, Pbro.: <i>El Rhusamhara</i> ... 84, 243 y	337
SCHWIENTEK, P. A., C. M. F.: <i>El orden moral según los principios de Sto. Tomás</i>	293
URDÁNOZ, P. Teófilo, O. P.: <i>La catolicidad de las Leyes de Indias</i>	337

Boletines.

<i>Boletín de Derecho Canónico</i> , por el P. SABINO ALONSO, O. P.	211
Bibliografía	130, 261 y 360

VINOS DE MISA
J. DE MULLER
S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Exposición Vaticana del año 1888
(S. S. León XIII)

Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI
y Pío XII

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Cardenal Arzobispo de Tarragona y de otros muchos Ilmos. Prelados de España y del Extranjero y del Reverendo P. Eduardo Vitoria, S. J., Director del Instituto Químico de Sarriá (Barcelona)

Monumento de alta cultura

CINCO OBRAS FAMOSAS QUE NO PUEDEN FALTAR EN SU HOGAR

HISTORIA NATURAL.—Vida de los animales, de las plantas y de la tierra.

Tesoro de ciencia y amenidad, de valor incalculable. La obra que inútilmente se ha pretendido copiar. Es un tesoro para el hogar y un museo para las escuelas. Un texto notabilísimo y apasionante: una ilustración que sorprende, así por su número como por su extraordinario interés. Los animales más exóticos, las fieras más temibles, los peces más extraños, los insectos más raros y diminutos, las plantas y flores de países más remotos, los aspectos más curiosos y más impresionantes de la Tierra... todo lo abarca, reflejando en admirables fotografías esta notabilísima obra. Cuatro volúmenes. 2.000 páginas. 5.000 grabados. Más de 300 láminas. Al contado: 360 pesetas. A plazos: 420 pesetas.

LAS RAZAS HUMANAS. Su vida, sus costumbres, su historia su arte.

Maravilloso desfile de la extensa gama de pueblos que forman la Humanidad. Costumbres, arte, danzas, religión, moral, leyes seculares, cultura, indumentaria típica, etc., llenan las páginas de esta obra única cuya celebridad ha ganado con inusitada rapidez. Sus ilustraciones causan justa y legítima admiración. Dos volúmenes. Agotada. Se prepara una nueva edición. Al contado: 170 pesetas. A plazos: 200 pesetas.

GEOGRAFÍA UNIVERSAL.—Descripción moderna del mundo.

Libro de oro para el hogar. Obra de la más alta utilidad y conveniencia para todas las bibliotecas, instituciones de cultura, centros de enseñanza, comerciantes, industriales, profesionales, agricultores, etc., la obra que piden los entendidos; el libro que aplauden los estudiosos. La gran obra nueva y original, que triunfa rotundamente en todas partes. Ninguna la iguala en modernidad. Ninguna la aventaja en méritos científicos. Ninguna la supera en esplendores gráficos. No es apropiamiento de libros extranjeros. Todo en ella es original y rigurosamente nuevo. Sus numerosos mapas son un primor. Cinco volúmenes. 2.500 páginas. 5.000 grabados. 400 láminas. Al contado: 425 pesetas. A plazos: 500 pesetas.

HISTORIA UNIVERSAL.—Novísimo estudio de la humanidad.

La primera gran Historia que produce España. El libro que de manera magistral nos muestra la trayectoria seguida por el hombre a través de todas las edades. Un potente foco de luz nueva en el estudio clásico de la Historia. Una extraordinaria producción nacional. Su texto tiene un valor cultural enorme. Sus ilustraciones son lo mejor publicado hasta hoy. Seis volúmenes. 3.360 páginas. 6.000 grabados. Más de 500 láminas. Al contado: 510 pesetas. A plazos: 600 pesetas.

HISTORIA DE ESPAÑA.—Gran Historia general de los pueblos hispanos.

La magna obra que nos presenta, en páginas de grandes méritos, fastuosa belleza y absoluta modernidad, una visión clara y perfecta de la interna vida hispana, desde sus albores hasta el momento actual. Es una versión maestra de nuestra Historia a tono con la exigencia cultural de nuestra época. Acabará de publicarse el tomo quinto y último. Cinco volúmenes. 2.800 páginas. 5.000 grabados. Más de 400 láminas. Al contado: 620 pesetas.

Puede Vd. encargar estas obras ó pedir folletos y condiciones de suscripción, a cualquier librería ó directamente a la casa editora

INSTITUTO GALLACH

DE LIBRERÍA Y EDICIONES, S. L.

Calle Mallorca, 454-456.—Apartado de Correos, 784

BARCELONA (13)



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. — Telegramas LOIDI. — Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTÓLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emmos. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR
ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNÁCULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas».

LIMPIEZA ABSOLUTA!

TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzo de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PENA

CALATAYUD
(ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

Salamanca.—Imp. de Calatrava, a cargo de Nicolás G. Bernalt.

